

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

DANUSKA BROSIN

HUMANIDADE DIVIDIDA: A DICOTOMIA HIERARQUIZANTE DO SEXO

CURITIBA

2019

DANUSKA BROSIN

HUMANIDADE DIVIDIDA: A DICOTOMIA HIERARQUIZANTE DO SEXO

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, do Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

CURITIBA

2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Brosin, Danuska

Humanidade dividida : a dicotomia hierarquizante do sexo. / Danuska Brosin. – Curitiba, 2019.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

1. Filosofia - Humanidade. 2. Sexualidade. 3. Identidade de gênero.
4. Sexo e história. I. Valentim, Marco Antonio. II. Título.

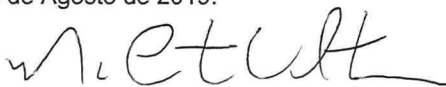
CDD – 305.3

TERMO DE APROVAÇÃO

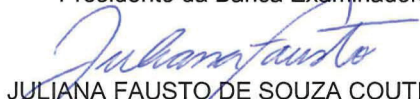
Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **DANUSKA BROSIN**, intitulada: **HUMANIDADE DIVIDIDA: A DICOTOMIA HIERARQUIZANTE DO SEXO**, sob orientação do Prof. Dr. MARCO ANTONIO VALENTIM, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 19 de Agosto de 2019.



MARCO ANTONIO VALENTIM
Presidente da Banca Examinadora



JULIANA FAUSTO DE SOUZA COUTINHO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PARANÁ)



MEGG RAYARA GOMES DE OLIVEIRA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PARANÁ)

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA.

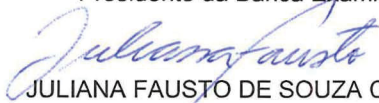
No dia dezoito de agosto de dois mil e dezoito às 10:00 horas, na sala 603, Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa da dissertação da mestrand **DANUSKA BROSIN**, intitulada : **HUMANIDADE DIVIDIDA: A DICOTOMIA HIERARQUIZANTE DO SEXO**, sob orientação do Prof. Dr. MARCO ANTONIO VALENTIM. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Paraná em FILOSOFIA foi constituída pelos seguintes Membros: MARCO ANTONIO VALENTIM (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), MEGG RAYARA GOMES DE OLIVEIRA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), JULIANA FAUSTO DE SOUZA COUTINHO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga do título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, MARCO ANTONIO VALENTIM, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: A BANCA RECOMENDA QUE O TRABALHO SEJA PUBLICADO E O INDICA
AO COLEGIADO PARA CONSIDERAÇÃO EM VISTA DO PRÊMIO ANPOF DE MELHOR
DISSERTAÇÃO.

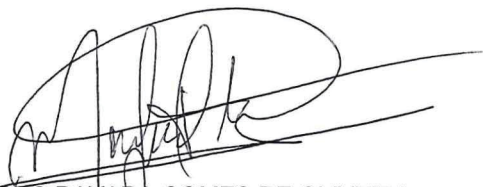
Curitiba, 19 de Agosto de 2019.



MARCO ANTONIO VALENTIM
Presidente da Banca Examinadora



JULIANA FAUSTO DE SOUZA COUTINHO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PARANÁ)



MEGG RAYARA GOMES DE OLIVEIRA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PARANÁ)

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Marco Antonio Valentim, por toda compreensão, apoio e incentivo. Obrigada por ser tão atencioso e paciente. E acima de tudo, obrigada por tornar essa pesquisa possível.

À Juliana Fausto, por toda dedicação e interesse. Sou imensamente grata pelo seu auxílio na pesquisa. Obrigada por compartilhar sua sabedoria, seu tempo e sua experiência.

Ao professor Walter Romero Menon Junior, pelo acolhimento e confiança.

Ao meu pai, que me proporcionou a tranquilidade que precisava para vencer esta etapa. Obrigada por me incentivar a trilhar o caminho que escolhi, por me permitir ser quem eu sou e me aceitar dessa forma.

Ao amigo Natanael, pela amizade, companheirismo e colaboração na realização deste trabalho.

Agradeço especialmente à minha companheira Máine Laís Tokarski, fonte da minha inspiração. Obrigada por me amparar nesse percurso, por aguentar tantas crises de ansiedade, por ser tão atenciosa. Sou infinitamente grata por sua ajuda durante elaboração desse trabalho. E acima de tudo, obrigada por iluminar minha vida com sua existência, por ser minha companheira em todos os sentidos. Seu amor, carinho e dedicação foram fundamentais para essa realização.

Porque foi dela que saiu a raça, a espécie maldita das mulheres, terrível flagelo instalado entre os homens mortais.

HESÍODO

Para a mulher sentenciou o Senhor: “Multiplicarei grandemente o teu sofrimento na gravidez; em meio à agonia darás à luz filhos; seguirás desejando influenciar o teu marido, mas ele te dominará!”.

GÊNESIS

RESUMO

Esta pesquisa tem como foco a crítica da divisão de seres humanos em homens e mulheres a partir de um ideal naturalista do sexo, ou seja, a divisão da humanidade com base no sexo. Realizou-se uma investigação histórica, focada na genealogia do conceito de gênero, e um estudo conceitual focado na crítica do conceito biológico da natureza do sexo. Explicou-se como o binarismo sexual produz uma dicotomia hierarquizante que compromete as relações entre homens e mulheres. Ao fim, são evidenciadas novas perspectivas de vida que desafiam as normas regulatórias dicotômicas e indicam a insuficiência e limitação do ideal binário. Tendo em vista essas novas formas de pensar o ser humano, seu sexo e sua sexualidade, buscou-se romper com a ideia da espécie humana dividida em dois sexos correspondentes a dois gêneros. Dessa forma, essa pesquisa pretendeu desconstruir as estratificações biológicas e culturais dos conceitos de homem/mulher e feminino/masculino, em favor da impossibilidade de se fixar conceitos dicotômicos hierárquicos, tanto naturais como culturais, no que diz respeito ao sexo e à sexualidade.

Palavras-chave: Humanidade. Sexo. Sexualidade. Gênero.

ABSTRACT

This research focuses on the critique of the division of human beings into men and women from a naturalistic ideal of sex, namely the division of humankind based on sex. A historical investigation was conducted based on the genealogy of gender concept, and a conceptual study focused on the critique of the biological concept of the nature of sex. It is explained how sexual binarism produces a hierarchical dichotomy that compromises relationships between men and women. At last, it is evidenced new life perspectives that challenge dichotomous regulatory norms and indicate the insufficiency and limitation of the binary ideal. In view of these new ways of thinking the human being, his sex and his sexuality, this work seeks to challenge the idea of the humankind as being divided into two sexes corresponding to two genders. Thus, this research aimed to deconstruct the biological and cultural stratifications of the concepts of man/woman and female/male, in favor of the impossibility of establishing hierarchical dichotomous concepts, both natural and cultural, with regard to sex and sexuality.

Keywords: Humankind. Sex. Sexuality. Gender.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. O HUMANO HOMEM.....	16
1.1. FEMINISMOS ILUMINISTAS.	16
1.2. “O SEGUNDO SEXO”.	29
2. HUMANIDADE DIVIDIDA.	47
2.1. “PROBLEMAS DE GÊNERO”.	47
2.2. POSSIBILIDADES DE DESLOCAMENTO.....	58
2.3. DIVISÕES NÃO HIERÁRQUICAS	71
3. PARA ALÉM DAS DIVISÕES.....	79
3.1. ALÉM DA SEXUALIDADE.....	79
3.2. ALÉM DA HUMANIDADE.....	90
CONCLUSÃO	105
REFERÊNCIAS.....	112

INTRODUÇÃO

Hoje, a espécie humana está dividida entre duas formas de seres, no que diz respeito ao sexo: os *homens* e as *mulheres*. A divisão entre os *seres homens* e os *seres mulheres* é fundamentada e validada a partir de uma suposta auto evidência da diferença sexual que é caracterizada pela dicotomia *homem* e *mulher*. Esse binarismo é a base lógica para preservar a separação entre todos os seres que partilham da espécie humana, ou seja, da *humanidade*.

Desse modo, afirma-se que um ser humano ou é homem, ou é mulher, quando questionado acerca de sua *natureza* sexual. Sob esse aspecto, é exatamente a ideia de uma natureza sexual o que possibilita a cisão entre os seres homens e os seres mulheres. Assim, a noção de que seres humanos homens e mulheres se diferenciam substancialmente surgiu a partir do ideal naturalista do sexo.

A divisão da humanidade entre os seres homem e mulher foi pensada de diferentes formas ao longo da história. Por vezes, pautou-se em argumentos fundados na ideia de naturalidade do sexo, por outras vezes na ideia de construção social do sexo. De todo modo, a separação categórica entre os indivíduos predominou, ou seja, a construção das categorias homem/mulher como opostos. Mesmo que as relações entre os indivíduos de cada sexo tenham se transformado ao longo das últimas décadas, a efetiva cisão entre eles foi integralmente conservada.

O primeiro problema que se coloca quanto a essa divisão sexual consiste no efeito hierarquizante que surge da dicotomia instaurada de maneira supostamente imparcial. Ou seja, a dicotomia a divisão da humanidade conforme o critério do sexo não é igualitária. Quando se fala do conceito de ser humano não se pode esquecer que, durante muito tempo, o ser humano representou unicamente o homem. A mulher aparecia somente como um complemento dele. Desse modo, é importante frisar que nem sempre a categoria *mulher* esteve enquadrada na categoria *humano*. Ou seja, nem sempre a mulher partilhou da humanidade como o homem.

Conforme as mulheres tomaram consciência dessa condição *não-humana*, ou *menos humana*, que lhes foi imputada exteriormente, elas buscaram resistir às tradições que perpetuavam sua inferiorização perante o humano homem.

Encontramos contribuições marcantes dessa empreitada já no fim do século XVIII, com os projetos feministas iluministas. Desde aquela época, já era problematizada a universalidade da espécie humana construída a partir da exclusão da parcela da humanidade representada pelas mulheres. Pode-se dizer que a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã (1791) de Olympe de Gouges foi um marco importante na história do feminismo ocidental, justamente porque foi um dos primeiros textos a escancarar as contradições da lógica universalista do *Humano Homem* contida na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1791).

Não se pode esquecer que *autonomia* e *racionalidade* foram os atributos da categoria *humano* hipervalorizados no projeto iluminista tradicional. Essa tradição, que surte efeitos ainda hoje, define que um *ser humano* deve necessariamente ser um *sujeito racional* e *autônomo*. A mulher, por não ser considerada racional – pelos homens –, ao mesmo tempo em que possui sua autonomia cerceada, pouco pôde fazer para ser considerada humana como o homem. Nesse tocante, Mary Wollstonecraft constrói uma argumentação embasada na ideia de que não podemos justificar as diferenças e desigualdades entre homens e mulheres a partir da ideia da natureza do sexo. Para a filósofa, a natureza não fornece provas substanciais de que a mulher não é, ou é menos, racional que o homem. Assim, sua *Reivindicação dos Direitos da Mulher* (1792) clama pela educação das mulheres, para que elas possam comprovar sua racionalidade perante os homens e conquistar a autonomia de que eles sempre usufruíram.

Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft são consideradas precursoras do feminismo. Numa época em que havia pouca margem para o debate público sobre a situação social das mulheres, já nasciam indícios de que o embate contra a opressão feminina é um processo que se desenrola há bastante tempo. Assim, a primeira parte do primeiro capítulo deste trabalho consiste em uma análise das contribuições dos feminismos iluministas. Não se propõe, portanto, a definir as causas e efeitos da subordinação feminina, e tampouco a precisar as datas e locais de nascimento do feminismo. Mas, considerando que todo discurso contemporâneo possui raízes em discursos que o precederam, pretende-se explicitar algumas fontes filosóficas que podem ser vistas como condições do aparecimento dos feminismos contemporâneos que, desde a segunda metade do século XX, estabeleceram reflexões em torno dos conceitos de *sexo* e de *gênero*.

Sabemos que as considerações de Simone de Beauvoir são importantes para a compreensão da diferença entre sexo e gênero desenvolvida pelas feministas que a sucederam. Além disso, percebe-se que a filósofa abordou a questão da masculinização da humanidade de uma forma diferente das feministas iluministas. As diferenças contidas no seu discurso permitem uma nova abordagem da questão da desigualdade entre homens e mulheres. Para Beauvoir, o projeto das feministas iluministas era insuficiente para dar conta do real problema: o fato das mulheres não serem consideradas sujeitos ou plenamente humanas como os homens, independentemente de gozarem ou não de educação formal, racionalidade ou direitos civis. Assim, a segunda parte do primeiro capítulo consistirá em um resumo dos pensamentos da filósofa tendo em vista um contraste com o pensamento das feministas iluministas.

Beauvoir identificou uma tendência histórica de desqualificação da mulher; uma cultura falocêntrica que aniquilou a singularidade específica delas. Essa falta de singularidade fundamentou inúmeras constrictões à autonomia das mulheres e impossibilitou que elas existissem no mundo como sujeitos autônomos. Assim, pode-se dizer que, para Beauvoir, o que constitui uma mulher não é o fato de ela ser considerada fêmea segundo a natureza, mas o fato de ela estar situada em uma cultura que a conduz para a feminilidade. Uma cultura que define esse arquétipo e as obriga a se comportarem em conformidade com ele.

Nas décadas 1950 e 60, feministas inspiradas pela obra de Beauvoir aprofundaram a ideia do sexo culturalmente construído. Por mais que aceitassem uma diferenciação no campo biológico do sexo, afirmavam que as diferenciações socialmente construídas ultrapassavam as naturais. Sobre as ideias de *homem* e *mulher* foram sobrepostas as ideias de *feminino* e *masculino*. O debate sobre a natureza do sexo foi problematizado, uma vez que a cultura também corrobora para sua formação. O conceito de gênero foi apropriado por essas feministas como estratégia para separar os discursos acerca da natureza do sexo dos discursos acerca da cultura do gênero. Assim, tenderam a recorrer aos novos binarismos natureza/cultura e sexo/gênero sempre que se deparavam com o discurso hierárquico da sexualidade.

Todavia, novos problemas surgiram da relação entre sexo e gênero. As feministas priorizavam o conceito de gênero para criticar as desigualdades entre homens e mulheres que eram vistas como naturais. Contudo, gênero e cultura

continuaram sendo representados como uma oposição dualista ao sexo e à natureza. Ou seja, a categoria *gênero* designa o quanto a feminilidade é socialmente construída, porém, não se desprende da concepção naturalista do sexo. Nessa toada, o segundo capítulo consiste em analisar, sob o marco teórico de Judith Butler, as complexidades envolvidas nos binarismos tradicionais modernos, tais como natureza/cultura, sexo/gênero, homem/mulher e feminino/masculino.

Butler acredita que as feministas herdeiras de Beauvoir apenas deslocaram o problema da sexualidade para o campo da cultura, desvalorizando a importância dos determinismos naturais que se refletem em determinismos culturais. Desse modo, ao invés de romper com o discurso naturalista que divide substancialmente homens e mulheres, esses movimentos teriam agregado uma nova dicotomia hierarquizante ao debate, pois um dos polos, ou natureza ou cultura, estaria sempre submetido a outro. E ainda, na medida em que sexo e gênero continuam determinando categorias binárias de representação de seres humanos, acabam por reafirmar e revalidar a divisão da humanidade.

Para Butler, os conceitos de sexo e gênero são resultado da *heterossexualidade compulsória*, um mecanismo de significação de sujeitos a partir da repetição dos valores heteronormativos e heterogêneos de sexo e gênero. Ao propor que gênero não é construção social, e sim um aparato que funciona como norma, a filósofa escapa dos paradoxos da política identitária e abre espaço para repensarmos a importância dos seres humanos serem definidos ou como homens ou como mulheres. Sob esse aspecto, os próprios termos *homens* e *mulheres* são questionados, as ideias universais de *homem* e *mulher* são interrogadas. Isso porque esses conceitos carregam significados determinados a partir da lógica dicotômica que tem como efeito um sistema hierárquico baseado na sexualidade.

O segundo problema da ideia da humanidade dividida refere-se à existência de sujeitos que não se enquadram perfeitamente em nenhum dos polos categorizados pela sexualidade dicotômica. Casos como o de Maria Patiño e Herculine Barbin, comentados por Fausto Sterling (2001/2007) e Butler (2017), exemplificam a insuficiência do sistema dicotômico que define o sexo de uma pessoa. Patiño, uma das principais corredoras espanholas, foi impedida de participar das Olimpíadas de 1988 devido a um novo teste de feminilidade implantado pela COI (Comitê Olímpico Internacional). Patiño já havia sido aprovada em outros testes, a exterioridade de seu corpo confirmava que ela era uma mulher. Contudo, algo

dentro desse *corpo feminino* – no caso, a presença de um cromossomo Y, testículos escondidos, e também a ausência de ovários e útero – impossibilitou-a de ser considerada mulher perante os técnicos da COI. Herculine foi declarada como mulher quando nasceu em 1838. Estudou em um colégio de freiras e, durante suas confissões com o padre, foi questionada sobre sua identidade sexual. Após ser diagnosticada com um órgão sexual masculino, foi obrigada a mudar de sexo. Os problemas que envolveram a vida de Herculine levaram-na a cometer suicídio em 1868.

Os intersexuais não se enquadram em nenhum dos polos descritos pela ideia dicotômica do sexo natural. Eles podem possuir um gênero bem definido, contudo, essa definição não pode ser alcançada pelos critérios da biologia. Limitar a significação de todos os seres humanos apenas a duas categorias biológicas do sexo é insuficiente para dar conta da diversidade de seres que surgem no mundo. Os corpos são muito complexos e as diferenças, muitas vezes, são imperceptíveis, por conseguinte, categorizá-los em uma simples dicotomia é insuficiente. Assim, a segunda parte do segundo capítulo abordará casos que demonstram a existência de sujeitos que não se enquadram nas definições de sexo propostas pela biologia. Sujeitos cuja própria existência desmantela a regra natural que divide homens e mulheres.

Frente aos paradoxos decorrentes da divisão dicotômica da humanidade é importante invocar novas formas de pensar o ser humano e sua sexualidade. Formas que não sejam configuradas pelos mesmos mecanismos binários que hierarquizam os sujeitos vivos. Assim, o terceiro capítulo deste trabalho pretende evocar novas perspectivas acerca do sexo, do ser humano e de suas relações sexuais.

O *Manifesto Contrassexual* de Paul Beatriz Preciado realiza uma análise crítica acerca de sexo e gênero. O filósofo propõe a contrassexualidade como contestação às máquinas que produzem a sexualidade heteronormativa. A teoria do autor propõe que corpos existam fora das significações sexuais e de gênero. Que existam para além do corte dicotômico categórico entre homens e mulheres, feminino e masculino, heterossexual e homossexual, etc. Nessa empreitada, enxerga-se na contrassexualidade um novo horizonte de investigação acerca das relações sexuais entre os múltiplos humanos que vivem para além das dicotomias de sexo e gênero.

A segunda parte do terceiro capítulo consiste nas considerações de Donna Haraway que evocam novas formas de pensar o *ser humano*. Haraway propõe, em *Um Manifesto para os Cyborgs*, uma alternativa ao identitarismo e substancialismo promovidos pela atual concepção de natureza humana. Para a filósofa, na medida em que a ciência e a tecnologia transformam as relações entre os seres humanos, ela pode promover uma transformação na concepção tradicional de *Humano*. O *cyborg* está inserido em um mundo pós-gênero, onde os limites entre humano e tecnologia já foram cedidos (HARAWAY, 1994, p. 245). Desse modo, o *cyborg* não adere aos sistemas dicotômicos de significação e identificação. Assim, ao propor o *cyborg*, Haraway desestabiliza as determinações que produzem o ser humano em sua formatação tradicional, corroborando com a crítica aos sistemas dicotômicos de significação.

Certamente, a busca pelas raízes discursivas que tratam essas questões é infinita e, em grande medida, incalculável. Diante disso, optou-se por um recorte estratégico de marcos teóricos. Um recorte, na medida em que se abordará apenas uma parcela da bibliografia feminista disponível hoje. E estratégico, pois as fontes foram selecionadas pelo critério de sua confluência com o foco desse estudo, que é trabalhar a questão do ser humano e sua sexualidade dicotômica.

Em linhas gerais, o primeiro capítulo trata de uma crítica acerca da humanidade definida por homens e para homens. A partir das críticas feministas ao conceito de homem formulado pela tradição moderna, percebe-se que a ideia de humanidade dividida é, na verdade, falaciosa. Na medida em que evidenciam que a mulher não partilhava da condição humana, não era possível dividir essa humanidade. *Humano* é o homem, o restante é *não humano*, é *Outro*. Já o segundo capítulo trata de uma crítica à ideia de humanidade dividida em apenas dois tipos de humanos que se diferenciam segundo sexo e gênero. Na medida em que as novas formatações dicotômicas, tais como sexo/gênero, natureza/cultura, feminino/masculino, não rompem com o sistema hierarquizante de significação de seres humanos, e ainda, não são suficientes para dar conta da multiplicidade de corpos humanos que existem, pretende-se desconstruir a tendência de enxergar seres humanos somente como homens ou mulheres. O terceiro capítulo propõe uma humanidade multipartilhada, e não dividida. Tendo em vista novas formas de pensar o ser humano, sua sexualidade e suas relações sexuais, pretende-se dismantlar a ideia da espécie humana dividida em dois sexos que escolhem entre dois gêneros.

Uma vez que novos discursos acerca do *humano* deslocam a ideia tradicional do que é um humano, a universalidade bilateral do sexo é colocada à prova, tornando possível observar o mundo que existe para além das divisões.

1. O HUMANO HOMEM.

1.1 FEMINISMOS ILUMINISTAS.

O período ardente da Revolução Francesa no final do século XVIII propiciou um novo limiar para a humanidade. O rompimento com o antigo sistema absolutista e a promessa de uma reorganização estatal que propiciasse igualdade a todos os seres humanos foi um processo histórico memorável. Ao lado do clamor de homens burgueses por igualdade e liberdade, emergiram também discursos femininos questionadores da posição social das mulheres. As reivindicações revolucionárias abriram espaço para que algumas vislumbassem um futuro onde *todos* fossem considerados iguais, independentemente do sexo.

O projeto iluminista da revolução pretendia romper com um sistema de tirania acusado de dividir os humanos entre opressores e oprimidos. Assim, o apelo à igualdade como direito inato visava suscitar a possibilidade de rompimento com tal sistema de opressão. Ao sacralizar o valor da igualdade, a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, prometia que “todos os indivíduos seriam considerados os mesmos para os propósitos de participação política e representação legal” (SCOTT, 2005, p. 15); que, a partir daquele momento, todos os humanos seriam considerados iguais perante a lei. Mas, haveriam de possuir condições materialmente igualitárias de acesso à subsistência e ao reconhecimento social?

A filosofia e política iluminista engendraram um novo limiar para a humanidade, mas essa nova fronteira apenas foi capaz de albergar o homem burguês, branco e heterossexual. Seria ele, por excelência, o sujeito naturalmente titular dos direitos à igualdade e à liberdade. O problema que verificamos nessa empreitada é justamente a definição de *ser humano*, que já é pressuposta na tal promessa de liberdade. Embora a igualdade fosse reconhecida a todos os seres humanos, havia regramentos acerca do que poderia ou não ser considerado humano:

Desde as revoluções democráticas do século XVIII, a igualdade no Ocidente tem geralmente se referido a direitos – direitos que eram considerados posse universal dos indivíduos não obstante suas diferenças sociais. De fato, a noção abstrata de indivíduo não era tão universalmente inclusiva como parecia. Acreditava-se que o indivíduo possuía, na descrição de

Stephen Luker, “um conjunto específico e fixo de características e tendências psicológicas” e isso funcionava para excluir aqueles que não se enquadravam a esse modelo. No final do século XVIII havia psicólogos, médicos e filósofos que defendiam que as diferenças físicas de pele ou de órgãos corporais qualificavam alguns indivíduos e outros não (SCOTT, 2005, p. 16).

Sob o aspecto do sexo, podemos citar costumes que demonstram como essa tendência se concretiza. Na língua portuguesa, a palavra *homens* serve para designar tanto os homens, em específico, quanto os humanos, em geral. Os homens representariam não só o específico, mas também o universal.

Ainda que sejam ignoradas as efetivas origens dessa convenção, notem-se algumas das maneiras como ela tem se perpetuado. Assim como, no Antigo Testamento, Deus costuma se referir aos seres humanos como “os homens” ou “o homem”, a Declaração dos – homens – revolucionários corroborou o costume de generalizar a espécie humana utilizando a mesma *palavra* que delimita somente metade dessa espécie. Ao repetir essa tradição, o discurso espelhou uma revolução realizada por homens e para homens. Desse modo, como apontaram as feministas revolucionárias, por detrás dessa convenção da linguagem há o fato de as mulheres não se constituírem como *humanas* tal como os homens.

A Declaração de 1789 foi alvo da provocação de Marie Gouze, francesa que adotou o pseudônimo de Olympe de Gouges. Sua Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã (1791) possuía o mesmo número de artigos que o documento aprovado pela Assembleia Nacional Constituinte da França, o que evidencia seu propósito de questionar a exclusão das mulheres da *humanidade* – tendência estampada na generalização do humano em termos masculinos e confirmada nos regulamentos concretos que permeavam distintamente as vidas de homens e mulheres.

Para Gouges, a universalidade de direitos era meramente retórica, visto que esses discursos não eram produzidos por mulheres e tampouco direcionados a elas. A igualdade era tomada por pressuposto, fechando-se os olhos para a peculiaridade da experiência social delas, marcada por barreiras expressas e sutis que cerceavam o acesso das mulheres aos mesmos privilégios de que gozavam os homens.

A declaração de Olympe não se dirigia *apenas* às mulheres; não promovia direitos especificamente femininos. Pretendia tão somente conferir às mulheres os mesmos direitos que eram atribuídos aos homens. Por exemplo, no primeiro artigo

da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão lê-se: “Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum” (DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO, 2018). Olympe, por outro lado, proclama: “A mulher nasce livre e permanece igual ao homem em direitos. As distinções sociais só podem ser fundamentadas no interesse comum” (GOUGES, 2007, p. 02).

Enquanto o terceiro artigo da Declaração oficial estatui que “O princípio de toda a soberania reside, essencialmente, na nação. Nenhum corpo, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane expressamente” (DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO, 2018). Olympe contrapõe: “O princípio de toda soberania reside essencialmente na Nação, que nada mais é que a reunião da mulher e do homem: nenhum corpo, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que não emana expressamente deles” (GOUGES, 2007, p. 02).

Ela repete esse movimento em quase todos os artigos, esgarçando a Declaração de modo a permitir o ingresso das mulheres no corpo geral da *Humanidade* – ou da Nação, como a autora refere. Portanto, o discurso de Olympe investe na ideia de que, se as mulheres partilham da humanidade com os homens, devem usufruir dos mesmos direitos resguardados a eles. Sua reflexão intenta uma transformação de perspectiva. Enquanto a tradição sequer questionava o lugar da mulher na sociedade, a autora preparava o terreno para concretizar mudanças há muito esperadas.

Olympe foi condenada à morte pelos Jacobinos - partido no poder durante os cinco primeiros anos da revolução - e guilhotinada em 3 de novembro de 1793. Sua condenação foi devida aos seus escritos provocantes, mais precisamente à peça *Les Trois Urnes* ou *Le Salut de la Patrie, par un Voyageur Aérien*, em que sugeria um plebiscito para escolha da nova forma de governo a ser implementada na França: república indivisível, governo federalista ou monarquia constitucional. Ela foi condenada por insistir em conceber a Nação como união de todos os seres humanos - independente de cor, raça ou sexo – e por sustentar que essa Nação deveria ser organizada e regulamentada conforme a vontade da maioria, e não de uma minoria suficientemente poderosa para fazer valer sua vontade. Condenada por idealizar uma Nação efetivamente capaz de promover relacionamentos humanos mais igualitários, ao invés de buscar a mera inversão da fonte do poder.

Diz-se que o principal argumento de Olympe para demonstrar que as mulheres deveriam ser consideradas sujeitos de direito iguais aos homens foi veiculado no dia de sua morte. Boatos contam que, antes de ser executada, teria proclamado a famosa frase: “A mulher tem o direito de subir ao cadafalso; ela deve igualmente ter o direito de subir à tribuna”. Ou seja, se a mulher é sujeita a deveres, também deveria ser sujeito dos direitos. A irônica assertiva de Olympe não garantiu a transformação idealizada, mas inspirou muitas outras mulheres que puderam dar continuidade ao impulso.

Olympe de Gouges trouxe contribuições marcantes ao esclarecer a contingência presente no discurso da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Desde aquela época, já se acusava que tal universalidade da espécie humana foi construída à custa da exclusão de toda a parcela da humanidade representada pelas mulheres. Assim, enxerga-se a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã como um marco importante na história do feminismo ocidental, justamente porque foi um dos primeiros textos a escancarar as contradições da lógica universalista do *Humano Homem*.

E, não muito longe no tempo e no espaço, encontramos outra autora de extrema importância para a bibliografia feminista do século XVIII. Trata-se da inglesa Mary Wollstonecraft, também considerada precursora do feminismo europeu. Essa autora, por ter produzido mais escritos que a anterior, repercutiu ainda mais significativamente dentre os feminismos. Destacou-se por relacionar suas ideias aos conhecimentos filosóficos preponderantes à época - especialmente por seu conhecimento sobre a filosofia de Rousseau, o qual utilizou como marco teórico para sua crítica.

Mary publicou a *Reivindicação dos Direitos da Mulher* em 1792, apenas um ano após a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã de Olympe, o que evidencia a relação entre as duas autoras. A despeito de estarem em Nações diferentes, compartilhavam o ideário da igualdade entre os humanos homens e mulheres.

Reivindicação dos Direitos da Mulher (1792) é um texto marcante por sua essência crítica, e é considerado o texto mais importante de Mary W. Acredita-se que o texto merece análise mais aprofundada por ser considerado o escrito que demonstra claramente a maneira como a desigualdade entre homens e mulheres foi enfrentada pelo pensamento feminista iluminista.

Mary destinou sua obra ao antigo bispo de Autun, Sr. Talleyrand-Périgord, político que abordou a educação pública durante a Revolução Francesa. Em carta endereçada a ele, com cópia de *Reivindicação*, a autora esclareceu que seu trabalho foi realizado por “amor à humanidade” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 17). Aí já se nota o primeiro indício de que o apelo de Mary era pelo enquadramento da mulher na categoria *Humanidade*. Ao reiterar a humanidade das mulheres, Wollstonecraft advogou por seu sexo, e não por ela mesma (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 17). Dessa forma, seu intuito foi devolver às mulheres aquelas qualidades que lhes haviam sido retiradas.

E, como se daria esse enquadramento? Em sua carta ao bispo, a autora também enfatizou que Talleyrand teria tratado muito superficialmente a questão da educação das mulheres (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 17). Para ela, a atitude de manter a educação das mulheres a cargo da família, como normalmente ocorria, relegara a mulher a uma situação de inferioridade. Assim, a intenção de Wollstonecraft ao reivindicar os direitos das mulheres era colocá-las em um patamar de igualdade em relação aos homens no que dizia respeito à educação, especialmente. Para a filósofa, a desigualdade entre homens e mulheres se perpetuava porque as mulheres não partilhavam da mesma educação recebida pelos homens:

Na luta pelos direitos da mulher, meu principal argumento baseia-se neste simples princípio: se a mulher não for preparada pela educação para se tornar a companheira do homem, ela interromperá o progresso do conhecimento e da virtude; pois a verdade deve ser comum a todos ou será ineficaz no que diz respeito a sua influência na conduta geral (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 18).

Não se pode deixar de notar que a moralidade é uma questão intrínseca à educação, segundo a filósofa. Se a mulher não possui conhecimento, ou seja, se é ignorante, ela tendencialmente não será virtuosa. Afinal, “Como se pode esperar de uma mulher que ela colabore, se nem ao menos sabe por que deve ser virtuosa?”, argumenta ela (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 18). Sob esse aspecto, podemos dizer que a virtude anda de mãos dadas com a educação. A autora enfatizou sua demanda pela instrução das mulheres, pois “por mais que sejam ignorantes, elas intervirão em assuntos mais importantes, negligenciando os deveres privados

apenas para perturbar com truques astutos os planos ordenados da razão” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 20).

Para a filósofa, a educação das mulheres seria de fundamental importância porque elas, mesmo excluídas, geram efeitos no mundo. E, para esses efeitos serem virtuosos, elas necessitam de conhecimento sobre seus deveres. O conhecimento que elas passam a seus filhos, ou mesmo a força de persuasão sobre seus maridos, devem ser guiados pela razão: a fonte da virtude.

Wollstonecraft acreditava que a negligência quanto à educação das mulheres as tornara miseráveis. A força e utilidade delas teriam sido sacrificadas pela tendência masculina de qualificar a mulher apenas como um objeto estético e de prazer. O problema residiria nos “homens que, ao considerar as mulheres mais como fêmeas do que como criaturas humanas, estão mais ansiosos a torná-las damas sedutoras do que esposas afetuosas e mães racionais” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 25). A filósofa identificou nisso, na verdade, dois problemas. O primeiro seria o de os homens não considerarem as mulheres como criaturas plenamente humanas, ao passo que o segundo seria o tratamento dos homens para com as mulheres, ou seja, o que os homens fazem das mulheres, como eles as definem:

No ordenamento do mundo físico, observa-se que a fêmea, sob o ponto de vista da força, é, em geral, inferior ao macho. Essa é a lei da natureza – e não parece que possa ser suspensa nem revogada a favor da mulher. Certo grau de superioridade física não pode, portanto, ser negado – e é uma nobre prerrogativa! Mas, não contentes com tal preeminência natural, os homens se empenham em nos afundar ainda mais, apenas para converter-nos em objetos de atração momentânea; e as mulheres, inebriadas pela adoração que os homens, sob influência dos sentidos, dedicam a elas, não procuram obter no coração deles um interesse duradouro nem se tornar amigas daqueles que encontram diversão em sua companhia (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 26).

Para Wollstonecraft, a tendência de atribuir à mulher o lugar de objeto de apreciação do homem constitui uma desqualificação, algo que incita as mulheres a passarem demasiado tempo adquirindo habilidades superficiais (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 28), supervalorizando a beleza e a elegância em detrimento da razão e da virtude. Dessa forma, as mulheres seriam incitadas a sacrificar a força de seus corpos e de suas mentes em prol da beleza e do desejo – atributos temporários, pois a partir de certa idade a mulher deixa de ser considerada desejável. Esses ideais denotados às mulheres as inferiorizariam ainda mais em

relação aos homens, visto que “a elegância é inferior à virtude” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 28).

No primeiro capítulo de sua obra, Mary Wollstonecraft tratou dos direitos e consequentes deveres da humanidade. A autora pretendeu investigar “princípios básicos em busca das verdades mais simples” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 31). Esses princípios seriam: *i)* a Razão, qualidade que confere ao homem uma superioridade em relação a toda outra criação animal; *ii)* a Virtude, habilidade que torna possível a elevação humana – sob esse aspecto, é a virtude que torna possível um homem se elevar em relação a outro -; e *iii)* o Conhecimento, que somente seria possível a partir da luta do homem contra suas paixões ou instintos, atributos que os manteriam na animalidade.

A partir desses três princípios, afirmou que “a perfeição de nossa natureza e a capacidade de felicidade devem ser estimadas pelo grau de razão, virtude e conhecimento que distingue o indivíduo e direciona as leis que regem a sociedade” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 31). E, ainda, tanto virtude como conhecimento seriam consequências naturalmente advindas do exercício da razão (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 31). Nota-se, pois, a extrema importância que a autora concedeu à razão.

Ora, o período iluminista é marcado justamente por seu apelo a essa *qualidade humana*. Contudo, Wollstonecraft constatou que “os homens, em geral, parecem empregar a razão para justificar preconceitos, assimilados quase sem saber como, em vez de procurar desarraigá-los” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 31). Assim, ela traçou uma crítica ao método racionalista construído e desenvolvido por homens e para homens. A autora não realizou uma crítica ao exercício da razão, mas atacou o seu mau uso - aquele repleto de preconceitos e vícios.

Uma das maiores críticas de Wollstonecraft referiu-se à tendência dos homens de manter as mulheres alienadas com seus afazeres domésticos e cuidados com a beleza, de forma a desmerecer suas potencialidades intelectuais. A tirania do homem teria retirado da mulher a possibilidade de exercer sua razão, determinando seu espaço e sua função: a casa, os afazeres domésticos e os cuidados estéticos. O efeito mais sórdido dessa tirania seria a eterna submissão da mulher ao homem, fosse ele seu pai ou seu marido. Dessa forma, a mulher seria destituída de qualquer possibilidade de autonomia:

A fim de explicar e desculpar a tirania do homem, diversos argumentos engenhosos têm sido apresentados para provar que os dois sexos, na busca da virtude, devem ter em vista objetivos bem diferentes – ou, para falar francamente, não se admite que as mulheres tenham suficiente força mental para obter aquilo que realmente merece o nome de virtude (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 39).

Àquela época, a desigualdade entre homens e mulheres era frequentemente justificada pela noção de que a mulher nunca alcançaria o vigor mental do homem. Para Wollstonecraft, contudo, essa justificativa era a causa da permanência da mulher na inferioridade: como elas eram consideradas incapazes de exercer sua razão, eram sempre impossibilitadas de exercê-la.

A solução para isso estaria, portanto, em permitir que a mulher fosse educada como o homem, que tivesse acesso os conhecimentos que ele domina:

Se a Razão oferece sua sóbria luz, se as mulheres são realmente capazes de agir como criaturas racionais, que não sejam tratadas como escravas nem como animais que, submetidas ao homem, dependam de sua razão; mas ao contrário, cultivem sua mente, dêem a elas o limite sublime e salutar dos princípios e deixem que alcancem a dignidade consciente, sentindo elas próprias que dependem apenas de Deus. Ensine-as, como aos homens, a se submeter à necessidade, em vez de atribuírem um sexo à moral para torná-las mais agradáveis (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 58).

Assim, argumentou-se a impossibilidade de provar uma real inferioridade da mulher em relação ao homem. Sua inferioridade decorreria das determinações masculinas em relação à mulher. Noutros termos, a mulher só pode ser considerada inferior ao homem quando ela é definida por esse homem, e não por si mesma ou sua singularidade.

Para Wollstonecraft, seria impossível comprovar a superioridade do homem enquanto não houvesse uma equiparação no sistema educacional. A superioridade só acontecia devido ao constante esforço do homem para subjugar a mulher:

Portanto, até que seja provado que o cortesão, que servilmente submete a um homem seus direitos garantidos desde o nascimento, não é um agente moral, também não pode ser demonstrado que a mulher é essencialmente inferior ao homem porque ela sempre foi subjugada (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 60).

De todo modo, Wollstonecraft investiu esforços em demonstrar o estado de degradação a que a mulher é reduzida (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 77 – 106). O principal objetivo da autora não era procurar as causas da situação em que a mulher

é colocada. Mas, perceber as forças externas que reduziam a mulher a uma situação degradante era suficientemente útil para afirmar que homens e mulheres não são naturalmente desiguais. Ou seja, as mulheres não seriam inerentemente inferiores aos homens, mas submetidas a tal posição inferior por diversos fatores. E, uma das principais causas seria a falta de acesso ao *entendimento*:

Ao delinear as causas que, em minha opinião, têm degradado a mulher, limito minhas observações às que atuam de modo universal sobre a moral e os modos de todo o sexo, e a mim parece claro que todas elas surgem da falta de entendimento. Se isso se deve a uma debilidade física ou acidental das aptidões, só o tempo pode determinar (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 106).

A filósofa investigou os motivos pelos quais as mulheres se encontravam nessa posição. Para ela, uma das causas seria o fato de o prazer ser “o assunto central da vida da mulher” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 80). Enquanto criadas como objetos de prazer para o homem, “pouco se pode esperar de seres tão frágeis” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 80), afinal a beleza é efêmera.

O discurso de Wollstonecraft está repleto de críticas ao ideal estético normalmente atribuído às mulheres. Para ela, a consequência lógica dessa forma de tratamento recai sempre na questão da dependência da mulher em relação ao homem:

Oh! Minhas irmãs, se realmente possuídes modéstia, deveis lembrar que a posse da virtude, seja qual for o nome dado a ela, é incompatível com a ignorância e a vaidade! Deveis adquirir aquela sobriedade mental que só o exercício dos deveres e a busca do conhecimento inspiram, caso contrário permanecéis sempre em uma situação de dependência e incerteza se sereis amadas apenas enquanto fordes belas! Os olhos baixos, o rubor róseo e a graça esquiva são todos apropriados em seu tempo certo; mas a modéstia, sendo a filha da razão, não pode coexistir por muito tempo com a sensibilidade não temperada pela reflexão (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 170).

Desse modo, podemos afirmar que a tendência de atribuir um valor estético às mulheres, enquanto os homens são valorizados por seu intelecto, é o foco principal da crítica de Wollstonecraft. Segundo ela argumentava, o estado atual da sociedade caracterizou a mulher como um ser frágil, eternamente dependente dos homens: “Frágeis em todos os sentidos da palavra, elas são obrigadas a contar com um homem para contar com qualquer bem-estar” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 88).

Wollstonecraft sustentou que a moralidade é enfraquecida devido à presença do ideário da *reputação*. Segundo ela, o universo feminino de sua época, ao ser caracterizado por homens e suas intenções para com as mulheres, possuía como dever primordial a preservação da reputação das mulheres (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 171). Para os homens, o único dever moral das mulheres era de se preservarem para o marido que as escolhessem. Contudo, a filósofa pontua que essa tendência acaba por enfraquecer a virtude, atributo essencial para a autora:

No que diz respeito à reputação, a atenção limita-se a uma única virtude: a castidade. Se a honra de uma mulher, como é absurdamente chamada, for resguardada, ela pode negligenciar todo dever social; mas ainda, pode arruinar sua família com jogos de azar e extravagâncias; ainda assim, continuaria apresentando uma frente sem vergonha – porque é verdadeiramente uma mulher honrada! (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 177 – 178).

Ao ter como único dever o resguardo de sua reputação, a mulher se mantém aberta a possibilidade de ignorar os deveres fundamentais advindos da razão, agindo com astúcia para resguardar também outros interesses seus.

É interessante notar que, para Wollstonecraft, a mulher não é apenas um ser indefeso e vítima da sociedade falocêntrica. Devido à sua falta de entendimento, ela pode se tornar também uma ameaça para o ordenamento da razão. Agindo segundo seus próprios interesses, cega pela falta de entendimento, a mulher pode ameaçar o cumprimento da razão e da virtude tanto quanto o homem. Esse é um dos motivos da reivindicação de Wollstonecraft pela educação das mulheres. A autora argumentou que, quando elas tivessem acesso ao entendimento que até então lhes era negado, naturalmente compreenderiam os deveres cívicos de todos os humanos, independentemente de seu sexo. Deveres muito maiores que a capacidade de resguardar a pureza sexual. Devido à universalidade da razão, as mulheres poderiam compreender a importância e valor do conceito moral universal e assim se tornariam realmente virtuosas.

Já no último capítulo de sua *Reivindicação*, Wollstonecraft utilizou alguns exemplos para demonstrar como a ignorância das mulheres as tornava insensatas, e que isso poderia ser evitado caso se permitisse à mulher um completo desenvolvimento. Para a filósofa, essa seria a oportunidade necessária para um

aperfeiçoamento moral que revolucionaria, então, as maneiras femininas (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 231 – 245).

Nos momentos finais de sua obra, Wollstonecraft retoma argumentos centrais do seu livro a fim de deixar clara sua conclusão. Reiterou, assim, a crítica ao sentimentalismo feminino – que considerava exacerbado e alienado -, e as desagradáveis consequências da falta de entendimento das mulheres. Avalia-se que a autora insistiu nesses pontos com o propósito de manter forte sua reivindicação pela educação das mulheres. Pois, só a partir da educação e do aperfeiçoamento intelectual das mulheres seria possível o desenvolvimento feminino, fator necessário para o aprimoramento moral de *todas* as relações humanas.

Donde também se pode concluir que a igualdade de acesso à educação formal seria o meio de revolucionar a maneira como até então se pensava o *Humano*. O compartilhamento desse espaço e desses saberes tornaria possível que os humanos não se referissem apenas aos homens, mas ao conjunto dos homens e mulheres que comungam do meio social e da capacidade de acesso à razão. Assim, todos seriam igualmente capazes de agir de modos virtuosos. Considerando que tanto homens quanto mulheres geram efeitos na sociedade, todos deveriam aprender a gerar resultados bons, virtuosos. Desse modo, homens e mulheres caminhariam juntos em direção à sociedade perfeita.

Torna-se, então, compreensível a referência de Wollstonecraft à visão rousseauniana do homem como um animal naturalmente solitário (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 33). Esse aspecto da filosofia de Rousseau, que se tornou popular na frase “o homem é bom por natureza, a sociedade que o corrompe”, leva a pensar que o estado mais perfeito – e natural – do homem seria afastado da sociedade e, portanto, solitário. Para Wollstonecraft, Rousseau se deixou levar pelo extremo oposto da solução que ela propõe o que tornaria todo seu discurso alvo de críticas:

Construídos sobre uma hipótese falsa, seus argumentos a favor de um estado de natureza são plausíveis, mas infundados. Digo infundados porque afirmar que um estado de natureza é preferível à civilização, em toda sua possível perfeição, é, em outras palavras, pôr em dúvida a sabedoria suprema (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 33).

Wollstonecraft refuta o isolamento como condição profícua para o alcance da perfeição humana, pois considera o homem como ser social. Seria a partir da

sociedade – ou civilização – que o ser humano exerceria sua perfeição em relação ao mundo. De modo que, quando sua relação com outros humanos for guiada de acordo com a razão universal, o homem se realizará em perfeição.

O caminho para a realização da perfeição humana seria uma sociedade inspirada nos chamados princípios básicos da humanidade: Razão, Virtude e Conhecimento. Ou seja, seria a partir da sociedade, em seu estado mais perfeito de concretização dos princípios básicos da humanidade, que o homem alcançaria a perfeição ou “a verdadeira civilização” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 38). Essa verdadeira civilização, a sociedade perfeita, seria possível a partir do momento em que todos os seres humanos fossem ensinados a exercer sua razão. Daí a importância de um sistema público de educação que se universalizasse, abrangendo todos os humanos. E, por isso, a importância da reivindicação pela educação das mulheres.

Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft são autoras importantes por serem referidas como precursoras do feminismo. Numa época em que havia pouca margem para o debate público de questões essenciais para a reflexão sobre a situação social das mulheres, encontramos vestígios de que o embate contra a opressão feminina é um processo que se desenrola há bastante tempo.

Enfim, é preciso esclarecer por que as autoras são consideradas representativas dos feminismos iluministas, e em que medida elas se contrapõem ao iluminismo tradicional. O ideário iluminista europeu que inspirou a Declaração de Direitos de 1789 tinha como base a hiper-valorização do conceito de racionalidade humana em prol do que chamamos de progresso. Contudo, como já salientava Wollstonecraft, essa racionalidade humana era definida em termos masculinistas, isto é, definido por homens e tendo em vista apenas os homens. Ou seja, o progresso almejado visava alcançar a parcela masculina da humanidade – o humano homem.

Gouges e Wollstonecraft sustentavam que essa concepção do iluminismo, que era preponderante na época, acarretava efeitos indesejáveis. Visto que, em meio às transformações promovidas pela revolução industrial inglesa, os anseios iluministas promoveram o progresso de uns ao mesmo tempo em que alimentaram a escravidão, pobreza, opressão e inferiorização de outros. Noutros termos, aqueles homens racionais - e emancipados – escravizavam e oprimiam grande parte da população ao buscarem satisfazer seus desejos progressistas.

Olympe e Mary realizaram uma crítica ao racionalismo com enfoque na experiência feminina, argumentando que o projeto iluminista hegemônico à época excluía as mulheres, ou seja, metade dos humanos. Ao constatar isso, Mary afirmou que muitos homens costumam utilizar a razão como justificativa para preconceitos enraizados (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 31).

Ainda assim, as autoras endossaram muito da filosofia iluminista da época. Como observou Maria Lygia Quartim de Moraes, ambas “alimentaram-se do legado iluminista e, ao mesmo tempo, enriqueceram-no” (MORAES, 2016 *apud* WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 9). Ao relacionar as ideias de Mary com o conceito kantiano de *Esclarecimento*, Moraes evidencia a relação da autora com o projeto iluminista. Kant propôs que o *Esclarecimento* seria alcançado pelo homem somente quando ele fosse liberto de sua *minoridade*. Concebendo a minoridade como “a incapacidade de empregar seu próprio entendimento sem a orientação de outro” (KANT, 2012, p. 145), Kant sustentava que o homem se tornaria esclarecido na medida em que fosse capaz de exercer a razão sem coerção ou direcionamento alheio.

O iluminismo kantiano é alicerçado nos conceitos de racionalidade, autonomia e universalidade - os mesmos princípios visados por Wollstonecraft. Toda a sua *Reivindicação* é permeada por uma incrível semelhança com a filosofia Kantiana. Por exemplo, na citação: “Deixe, então, que se elimine qualquer coerção estabelecida na sociedade e, prevalecendo a lei comum da gravidade, os sexos ocuparão seus devidos lugares” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 20). A lei comum da gravidade pode ser considerada nessa citação como a lei mais universal de todas. Não é difícil perceber que, para a autora, essa lei é a advinda da razão, assim como para Kant.

À vista desses ideais e repercussões, os feminismos nascidos no Século das Luzes (MORAES, 2016 *apud* WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 9) podem ser referidos como feminismos iluministas. Não somente por estarem inseridos num momento histórico pautado por ideais iluministas, mas também porque se prezavam valores fundamentalmente confluentes com aqueles que eram estimados pela filosofia iluminista preponderante na época, tais como racionalidade, universalidade e autonomia.

Os feminismos iluministas investiram esforços na comprovação de que as mulheres eram racionais assim como os homens, o que fizeram com o objetivo de

alcançar os mesmos direitos que eles. Mas, é preciso notar que esse discurso era proferido por mulheres bem-educadas, racionais e virtuosas, isto é, mulheres brancas, burguesas e heterossexuais. Embora isso não anule a importância que aquelas reivindicações tiveram à sua época, é importante reconhecer que elas situavam-se na lógica burguesa iluminista, e a consequência disso foi a demarcação de um campo de exclusão entre as próprias mulheres.

Ainda em 1851, Sojourner Truth, ativista feminista e abolicionista, escancarou as contradições desses discursos feministas hegemônicos que deixavam à deriva toda uma parcela de mulheres não consideradas verdadeiramente *Mulheres*:

Muito bem, crianças, onde há muita algazarra alguma coisa está fora da ordem. Eu acho que, com essa mistura de negros do Sul e mulheres do Norte, todo mundo falando sobre direitos, o homem branco vai entrar na linha rapidinho. Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? (SOJOURNER *apud* SILVA, 2018, p. 57).

O discurso de Sojourner “está erigido de ironia, uma vez que a identidade de ‘mulher’ é reivindicada e desconstruída simultaneamente” (HARAWAY, 1993, p. 289). Sojourner não é a *mulher* racional e educada idealizada por Wollstonecraft, muito menos a mulher fragilizada e futilizada esteticamente. Sojourner é uma mulher que foge a todas as descrições do feminismo iluminista burguês. Por esse motivo, o discurso de Sojourner se tornou importante fonte de crítica às tendências exclusivistas dos feminismos iluministas.

1.2 “O SEGUNDO SEXO”.

Desde a segunda metade do século XX, multiplicaram-se discursos que abordam a questão da masculinização da humanidade por lentes diversas da filosofia iluminista. Costuma-se atribuir a Simone de Beauvoir a responsabilidade por

uma nova fundamentação filosófica da situação *não-humana* ou *menos-humana* da mulher. Ao passo que as feministas burguesas do período iluminista pensavam que a simples igualdade de acesso a direitos civis e políticos seria suficiente para romper a hierarquia entre homens e mulheres, Beauvoir foi além. Para ela, o projeto das feministas iluministas era insuficiente para dar conta do real problema: o fato das mulheres não serem consideradas sujeitos ou plenamente humanas como os homens, independentemente de gozarem ou não de educação formal, racionalidade ou direitos civis.

Na obra *O Segundo Sexo*, Beauvoir lembrou que a própria filosofia – soberana no que diz respeito à construção das categorias inerentes ao ser – muitas vezes pensou a mulher como o *não-homem*. A mulher foi classificada como um substrato carente de qualidades que os homens possuíam:

“A fêmea é fêmea em virtude de certa carência de qualidades” diz Aristóteles. “Devemos considerar o caráter das mulheres como sofrendo de certa deficiência natural” e São Tomas, depois dele. Decreta que a mulher é um “homem incompleto”, um ser “ocasional”. É o que simboliza a história do Gênese, em que Eva aparece como extraída, segundo Bousset, de um “osso supranumerário” de Adão. A humanidade é masculina, e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo (BEAUVOIR, 2009, p. 16).

A filósofa identificou uma tendência histórica de desqualificação da mulher; uma cultura falocêntrica que aniquilou a singularidade específica delas. Essa falta de singularidade fundamentou inúmeras constrictões à autonomia das mulheres e impossibilitou que elas existissem no mundo como sujeitos autônomos.

Beauvoir acreditava que os movimentos feministas, além de reivindicar direitos iguais, deveriam também refletir acerca do próprio termo *Mulher*: como a mulher aparece na história; como ela se define; e como a definem. Indo além do pleito pela equiparação entre homens e mulheres, Beauvoir perguntava-se o que faz do homem um *Homem* e o que faz da mulher uma *Mulher*. Pois, ela percebeu essas categorias como veículos de significados determinados a partir da lógica dicotômica típica do pensamento moderno ocidental, de modo que um de seus efeitos seria consolidação de um sistema social hierárquico baseado na sexualidade.

Para Beauvoir, a simplicidade da afirmação da igualdade entre homens e mulheres, como um princípio abstrato e presumidamente universal, não é suficiente para o alcance da igualdade efetiva. Isso porque a ordem universal da categoria

Humano, segundo afirmaram as feministas iluministas, permanece exclusivista. Para Wollstonecraft, por exemplo, somente as mulheres evoluídas racionalmente, e principalmente as racionalmente virtuosas, eram consideradas humanas, enquanto as demais representariam um estorvo para a evolução da humanidade.

Wollstonecraft considerava os papéis da esposa e da mãe racionais, zelosas e virtuosas como características fundamentais da mulher humana. Ela buscou uma forma de caracterização da mulher que a permitisse ser considerada humana, e somente a mulher que se encaixasse nesses atributos poderia realmente partilhar da humanidade com o homem. Beauvoir, por outro lado, sustentou que a redução da mulher aos papéis de esposa e mãe permite que a situação inferior da mulher seja mantida, validada e, até mesmo, justificada pelas qualidades associadas ao bom exercício dessas funções.

Por isso, Beauvoir investigou a fundo os vários significados do conceito Mulher, a partir de dados da biologia, da psicanálise, da história, dos mitos e dos costumes. Buscou compreender o que é a *Mulher*, se ela é definida segundo sua natureza, e mesmo se a natureza realmente faz dela um ser não-humano, ou naturalmente inferior ao homem. Pretendeu, pois, compreender o que ela chama de “segundo sexo”.

Beauvoir principia sua investigação pelos dados biológicos da sexualidade, isto é, pela questão da demarcação da diferença sexual no terreno da biologia (BEAUVOIR, 2009, p. 35-70). Nesse momento, nota-se que a autora utiliza os termos *machos* e *fêmeas*, ao invés de homens e mulheres. Essa linguagem anuncia as distinções ontológicas que a autora concedeu aos conceitos homem e mulher.

É interessante notar que a autora principiou pelo confronto com conhecimentos sobre o funcionamento biológico do corpo humano, especialmente do sistema reprodutivo. Assim, ela apresentou diversas possibilidades de leitura acerca do funcionamento de gametas, espermatozóides, óvulos e fecundações. Essas questões foram colocadas em primeiro lugar porque seriam os “dados da biologia” os maiores responsáveis pela suposição de que as mulheres seriam naturalmente inferiores ou naturalmente destinadas a serem confinadas aos papéis de esposa e mãe. Noutros termos, seria a distinção entre machos e fêmeas, supostamente natural e biológica, que fundamentaria a divisão da humanidade pelo critério do sexo:

Esses dados biológicos são de extrema importância: desempenham na história da mulher um papel de primeiro plano, são um elemento essencial de sua situação. Em todas as nossas descrições ulteriores, teremos que nos referir a eles. Pois, sendo o corpo o instrumento de nosso domínio no mundo, este se apresenta inteiramente diferente segundo seja apreendido de uma maneira ou outra. Eis por que os estudamos tão demoradamente; são chaves que permitem compreender a mulher (BEAUVOIR, 2009, p. 65).

Para Beauvoir, a diferenciação entre machos e fêmeas, no âmbito da natureza, pauta-se pelo critério da reprodução. A autora não rechaça a diferenciação biológica entre machos e fêmeas, mas ressalta que essa distinção somente pode ser justificada por conceitos oriundos do campo da reprodução humana: “machos e fêmeas são dois tipos de indivíduos que, no interior de uma espécie, se diferenciam em vista da reprodução: só podemos defini-los correlativamente” (BEAUVOIR, 2009, p. 36). O que é problemático, para Beauvoir, não é o fato de existir uma diferença biológica, mas de as diferenças entre machos e fêmeas serem utilizadas como justificativas para o sistema hierárquico estabelece barreiras para as mulheres.

Analisando o funcionamento da fecundação, a autora observa a característica de subordinação preponderante das fêmeas. Visto que, no momento da fecundação, “o espermatozóide, pelo qual a vida do macho transcende-se em outro, desgarra-se de seu corpo e se torna estranho a ele; assim o macho, no momento em que supera sua individualidade, nela se encerra novamente” (BEAUVOIR, 2009, p. 54). A fecundação masculina ocorre de tal modo que a individualidade do homem permanece intacta; o que demonstraria a capacidade masculina de preservar sua autonomia, de se reproduzir independentemente de seu corpo. A mulher grávida, por outro lado, abstém-se de sua individualidade. Seu corpo é colocado a serviço da espécie, tornando-se mero receptáculo de um corpo alheio (BEAUVOIR, 2009, p. 55).

Nesse sentido, a fêmea se torna escrava da maternidade, sendo dominada por ela, enquanto o macho se torna dono da iniciativa sexual: “Por provocante ou tolerante que seja, é o macho, de qualquer modo, que possui: ela é possuída; ele pega, ela é pegada” (BEAUVOIR, 2009, p. 53).

Beauvoir reconhece que há uma parcela de verdade fenomenológica nesses dados da biologia, mas também aponta que eles têm servido como uma espécie de justificativa retórica para a subordinação das mulheres. A biologia é apresentada como fundamento último quando, na verdade, é evidentemente incapaz de explicar inúmeros aspectos culturais da hierarquia sexual. Assim, a filósofa argumenta que a

hierarquia entre homens e mulheres é preponderantemente determinada pela cultura, e não pela biologia. Isso porque, para Beauvoir,

Uma sociedade não é uma espécie: nela, a espécie realiza-se como existência; transcende-se para o mundo e para o futuro; seus costumes não se deduzem da biologia; os indivíduos nunca são abandonados à sua natureza; obedecem a essa segunda natureza que é o costume e na qual se refletem os desejos e os temores que traduzem sua atitude ontológica. Não é enquanto corpo, é enquanto corpos submetidos a tabus, a leis, que o sujeito toma consciência de si mesmo e se realiza: é em nome de certos valores que ele se valoriza. Os dados da biologia revestem os que o existente lhes confere (BEAUVOIR, 2009, p. 69).

Após deixar suficientemente claro o argumento primeiro quanto à preponderância da cultura, ao invés da natureza, como fator determinante para a hierarquia sexual, Beauvoir passa a analisar os costumes que definem a mulher e seu lugar na sociedade. Esses fatores culturais seriam os agentes de construção do conceito mulher. Por isso, a importância de um estudo acerca da construção da feminilidade, do *segundo sexo*.

Beauvoir empreendeu uma investigação histórica com o objetivo de pôr em relevo a questão da ordenação hierárquica dos sexos. Sob a perspectiva existencialista, buscou dados históricos que ajudassem a compreender como essa hierarquia se estabeleceu (BEAUVOIR, 2009, p. 99). Segundo ela, “o mundo sempre pertenceu aos machos” (BEAUVOIR, 2009, p. 99), desde a pré-história. É interessante notar que, mesmo o argumento da existência de sociedades primitivas matriarcais não a convence:

Esses fatos induzem a supor que existia nos tempos primitivos um verdadeiro reinado das mulheres; foi essa hipótese proposta por Baschoffen que Engels retomou: a passagem do matriarcado para o patriarcado pareceu-lhe “a grande derrota histórica do sexo feminino”. Mas, em verdade, essa idade de ouro da mulher não passa de mito. Dizer que a mulher era o *Outro* equivale a dizer que não existia entre os sexos uma relação de reciprocidade: Terra, Mãe, Deusa, não era ela para o homem um semelhante: era *além* do reino humano que seu domínio se firmava: estava, portanto, *fora* desse reino. A sociedade sempre foi masculina (BEAUVOIR, 2009, p. 110).

Desse ponto de vista, conclui-se que a história da humanidade é a história contada pelos humanos homens; a história da dominação do homem sobre todas as coisas da criação, inclusive a mulher: “A história mostrou-nos que os homens sempre detiveram todos os poderes concretos; desde os primeiros tempos do

patriarcado, julgaram útil manter a mulher em estado de dependência” (BEAUVOIR, 2009, p. 207).

Todo o poder que Deus conferiu ao homem serve para reafirmar sua individuação e, por conseguinte, sua superioridade sobre todas as outras coisas. Nessa narrativa, a mulher aparece como um fator residual, mera consequência de um fator primeiro ou primordial: o homem.

A mulher apresentava-se assim como o inessencial que nunca retorna ao essencial, como o Outro absoluto, sem reciprocidade: todos os mitos da criação exprimem essa convicção preciosa do macho e, entre elas, a lenda do Gênese que, através do cristianismo, se perpetuou na civilização ocidental. Eva não foi criada ao mesmo tempo que o homem; não foi fabricada com uma substância diferente, nem com o mesmo barro que serviu para moldar Adão: ela foi tirada do flanco do primeiro macho. Seu nascimento não foi autônomo; Deus não resolveu espontaneamente criá-la com um fim em si e para ser por ela adorado em paga: destinou-a ao homem (BEAUVOIR, 2009, p. 209).

Para Beauvoir, a mulher é constituída sempre como algo *Outro*, o não-homem. Sua perspectiva acerca do conceito ontológico *Mulher* nos conferiu novas lentes de análise da feminilidade e sua construção social, ao tornar vívida a imagem de uma mulher que se constituiu como tal através de uma cultura que a conduziu por esse caminho, e não porque esse fosse um fato insuperável da natureza.

Os hábitos alimentados por uma cultura carregada de tabus masculinistas construiriam uma imagem da feminilidade por comparação com esse ideário masculino. Assim, a mulher representa um ideal imagético – e nem por isso ficcional – dos homens acerca do feminino. Como se, ao longo da história, os discursos masculinos acerca do que é a mulher e a feminilidade tivessem se estabelecido sob a forma de um ideal – masculino e ilusório - acerca da mulher e do feminino.

Beauvoir associa a construção da feminilidade, ou seja, da ideia do feminino, às explicações mitológicas da realidade. O feminino, na cultura patriarcal ocidental, seria como um mito. Isso porque a ideia do feminino, estruturada pelo discurso masculinista, é a forma como os homens pretendem explicar para eles mesmos a singularidade das mulheres. Assim como nas sociedades em que os homens inventavam mitos para explicar o que existia fora, a ideia de feminilidade - ou o conceito do feminino – seria algo como um mito inventado pelos homens com a finalidade de reduzir a complexidade daquilo que eles não entendem.

Para Beauvoir, a ideia de feminilidade, ou o mito da feminilidade, exerce a função de legitimar e sustentar a situação social da mulher. Tornadas prisioneiras do arquétipo feminino, elas se mantêm em situação de eterna submissão e dependência:

[...] à existência dispersa, contingente e múltipla das mulheres, o pensamento mítico opõe o Eterno Feminino único e cristalizado; se a definição que se dá desse Eterno Feminino é contrariada pela conduta das mulheres de carne e osso, estas é que estão erradas. Declara-se que as mulheres não são femininas e não que a Feminilidade é uma entidade. Os desmentidos da experiência nada podem contra o mito (BEAUVOIR, 2009, p. 343).

Para demonstrar como funciona o mito da feminilidade, Beauvoir realiza uma extensa explanação acerca dos momentos da experiência concreta vivida pelas mulheres. Trata dos primeiros anos de vida, da infância, adolescência, juventude e, por fim, da vida adulta, destrinchando as maneiras como o arquétipo feminino se instala na vida concreta das mulheres.

A primeira cena é a infância, quando se desenrolaria “o drama do nascimento e do desmame” (BEAUVOIR, 2009, p. 361). Essas experiências seriam compartilhadas igualmente pelas crianças de ambos os sexos, isto é, não existiria uma diferença intrínseca entre duas crianças de sexos distintos. Nos primeiros anos de vida, as crianças desenvolvem suas funções excretoras e genitais de forma análoga, assim como “Exploram o corpo com a mesma curiosidade e a mesma indiferença; do clitóris e do pênis tiram o mesmo prazer incerto” (BEAUVOIR, 2009, p. 361).

Desse modo, Beauvoir pretende deixar claro que as meninas nascem iguais aos meninos e, em suas primeiras vivências, existem da mesma forma que eles. Ou seja, a diferença essencial entre meninos e meninas - ou homens e mulheres – não é imposta pela natureza ou por uma biologia corporal. Ela vai aparecendo como resultado de uma construção, do investimento de certo conjunto de esforços:

Até os 12 anos a menina é tão robusta quanto os irmãos e manifesta as mesmas capacidades intelectuais; não há terreno em que lhe seja proibido realizar com eles. Se, bem antes da puberdade e, às vezes, mesmo desde a primeira infância, ela já se apresenta como sexualmente especificada, não é porque misteriosos instintos a destinem imediatamente à passividade, ao coquetismo, à maternidade: é porque a intervenção de outrem na vida da criança é quase original e desde seus primeiros anos sua vocação lhe é imperiosamente insuflada (BEAUVOIR, 2009, p. 361-362).

São muitas as formas pelas quais a singularidade feminina se instaura nas fêmeas. Por apreço à brevidade, explicita-se sumariamente a narrativa de Beauvoir acerca desses processos.

Para filósofa, a diferença anatômica entre os corpos dos meninos e meninas – como, por exemplo, a existência de um pênis ou uma vagina - não é a causa pela qual eles se sentem diferentes um do outro. Afinal, “Há meninas que ignoram, até a idade avançada, a anatomia masculina. A criança aceita naturalmente que haja homens e mulheres como há sol e lua” (BEAUVOIR, 2009, p. 367).

Para Beauvoir, o problema reside nos significados dados, atribuídos por outros, a essa anatomia. Ou seja, o problema não está na anatomia, mas na interpretação que se faz dela:

Há países em que os meninos urinam sentados e acontece que mulheres urinem de pé: isso é feito habitualmente por muitas camponesas; mas, na sociedade ocidental contemporânea, querem geralmente os costumes que elas se agachem, ficando os homens de pé. Essa diferença é para a menina a diferenciação sexual mais impressionante. Para urinar, ela precisa agachar-se, despir-se e, portanto, esconder-se: é uma servidão vergonhosa e incômoda (BEAUVOIR, 2009, p. 367 – 368).

Quando as crianças percebem que os adultos valorizam sua sexualidade, ou seja, dão um significado a essa sexualidade, elas começariam a especificar sua própria sexualidade, *junto a e tal como* os adultos. Por exemplo, se as meninas percebem sua atividade urinária como algo que deve ser escondido, elas passam a questionar se existe algo de errado com elas e com o funcionamento de seus corpos. Esse conflito pode se tornar ainda maior se elas percebem que os meninos vivenciam esse aspecto de maneira diferente – para eles,

[...] a função urinária apresenta-se como um jogo livre que tem a atração de todos os jogos em que se exerce a liberdade; o pênis se deixa manipular e através dele pode-se agir, o que constitui um dos interesses profundos das crianças. Uma menina, vendo o menino urinar, declarou com admiração: “Como é cômodo”. O Jato pode ser dirigido à vontade, a urina lançada longe: o menino afeita disso um sentimento de onipotência (...), todo jato de água se apresenta como um milagre, um desafio à gravidade: dirigi-lo, governá-lo é obter uma pequena vitória sobre as leis naturais (BEAUVOIR, 2009, p. 368).

Ao perceberem que os meninos são mais valorizados em decorrência de terem um pênis, as meninas se sentirão menos valorizadas e associarão isso ao fato

de terem uma vagina. Nessa toada, “tudo contribui para confirmar essa hierarquia aos olhos da menina. Sua cultura histórica, literária, as canções, as lendas com que a embalam são uma exaltação do homem” (BEAUVOIR, 2009, p. 385).

Ou seja, não pelo fato de lhes *faltar* um pênis as mulheres sejam inferiores. Mas, sentem-se inferiores, ou são assim consideradas, porque lhes falta o atributo que permitiria acesso ao patamar de valorização de que o humano-homem goza. Noutros termos, não é a existência do pênis o que torna um indivíduo superior a outro que não o possui, mas a noção comumente aceita do falo como símbolo de poder e liberdade.

Apesar de serem “reprimidas e mutiladas” por toda a infância, essas meninas costumam se perceber como indivíduos autônomos (BEAUVOIR, 2009, p. 431). Mas, na juventude, começa a realmente se dissipar a autonomia que elas pensavam ter. Desde a infância as meninas são assombradas pela sensação de que algo nelas ou em seus corpos está errado. Mas, essa sensação se tornaria mais acentuada na juventude – em grande parte devido às crises menstruais, quando elas se sentem ainda mais diferentes dos rapazes. Na jovem, “seu corpo inteiro é aceito com embaraço. A desconfiança que, desde menina, ela sentia em relação a seus ‘interiores’ contribui para dar à crise menstrual o caráter suspeito que a torna odiosa” (BEAUVOIR, 2009, p. 435).

Essas sensações pelas quais as meninas e as jovens passam gradualmente fortalecem a crença de que sejam inferiores aos meninos e rapazes. Desse modo, a forma como interpretam essas experiências corporais seria determinante para a construção de sua singularidade passiva e inferior: “É no conjunto de uma situação, que deixa muito poucas possibilidades, que tais singularidades assumem seu valor, e não imediatamente, mas confirmando o complexo de inferioridade por ela desenvolvido desde a infância” (BEAUVOIR, 2009, p. 437).

Diante de alternativas muito limitadas, o destino da jovem “consome-se na espera. Ela aguarda o Homem” (BEAUVOIR, 2009, p. 431). Ou seja, a jovem é um ser moldado para cumprir seu propósito último: unir-se a um homem.

A razão profunda desse derrotismo está em que a adolescente não se imagina responsável por seu futuro; julga inútil exigir muito de si mesma, já que não é dela finalmente que deve depender seu destino. Longe de se dedicar ao homem porque se sente inferior a ele, é porque a ele se acha destinada que, aceitando a ideia de sua inferioridade, ela se torna inferior. Não será, com efeito, aumentando seu valor humano que ela se valorizará

aos olhos dos homens: será moldando-se aos sonhos deles (BEAUVOIR, 2009, p. 439).

O percurso ideal da juventude feminina é preparar-se para o homem, moldar-se para ele. A jovem deve ser bela, contida e, principalmente, pura - nunca deflorada por outro homem. Essas seriam características fundamentais do arquétipo do Feminino Jovem; os atributos que, segundo a cultura ocidental, uma jovem deve ter para arranjar um bom casamento. Tendo isso em vista, Beauvoir compreende que o destino da jovem é permeado pelo casamento, ainda que através da falta: “O destino que a sociedade propõe tradicionalmente à mulher é o casamento. Em sua maioria, ainda hoje, as mulheres são casadas, ou o foram, ou se preparam para sê-lo, ou sofrem por não sê-lo” (BEAUVOIR, 2009, p. 548).

Desse modo, a autora prossegue sua investigação analisando a maneira como o casamento se impõe diferentemente para os sexos. Ressalta que, durante muito tempo e até pouco tempo atrás, as mulheres eram “*dadas* em casamento” pelos pais, enquanto os rapazes “*resolviam*” casar (BEAUVOIR, 2009, p. 551).

Dar as filhas em casamento é uma tradição que ainda não havia sido plenamente abolida no tempo, lugar e classe social de Beauvoir: “[...] os casamentos combinados pelos pais não desapareceram: há toda uma burguesia bem-pensante que os perpetua” (BEAUVOIR, 2009, p. 554).

Não que os pais mercantilizassem as filhas, como já se fez em período histórico anterior, mas certamente transmitiam um conjunto de ideias que as levavam a crer que o casamento seria a única, ou a melhor, alternativa: “A mulher, casando, recebe como feudo uma parcela do mundo; garantias legais a protegem contra os caprichos do homem” (BEAUVOIR, 2009, p. 551). Compreendendo os benefícios do casamento, ou não podendo suportar as consequências de rejeitá-lo, as mulheres passam a almejá-lo e, assim, caem numa armadilha:

O drama do casamento não está no fato de que não assegura à mulher a felicidade que promete - não há seguro de felicidade - e sim no fato de que a mutila; obriga a mulher à repetição e à rotina. Os vinte primeiros anos da vida feminina são de extraordinária riqueza; a mulher passa pelas experiências da menstruação, da sexualidade, do casamento, da maternidade; descobre o mundo e seu destino. Com vinte anos, dona de um lar, presa para sempre a um homem, com um filho nos braços, eis a vida acabada definitivamente (BEAUVOIR, 2009, p. 639).

Beauvoir acredita que, embora a forma tradicional do casamento tenha se alterado no decorrer do tempo, essa instituição “constitui ainda uma opressão que os dois cônjuges sentem de maneira diferente” (BEAUVOIR, 2009, p. 640). O homem é subjugado em sua dependência da mulher para cuidar da casa e dos filhos – situação desconfortável para quem deve ser autossuficiente -, ao passo que ela suporta fardos ainda mais pesados.

Mas, por mais opressor, o casamento não seria o maior responsável pela condição subordinada da mulher. Observa-se que os discursos que reforçam a diferença fisiológica entre homens e mulheres costumam proclamar um destino bem específico para a mulher: a maternidade. Este seria o maior destino fisiológico, a vocação “natural” (BEAUVOIR, 2009, p. 645). Mas, acrescenta Beauvoir, não se esqueça que “a sociedade humana nunca é abandonada à natureza” (BEAUVOIR, 2009, p. 645).

Por constatar que esse seja um aspecto central da feminilidade, Beauvoir debruçou-se sobre os múltiplos significados da maternidade, tanto para os homens quanto para as mulheres, nos diferentes momentos da história (BEAUVOIR, 2009, p. 654-698). Para a autora, práticas atuais relacionadas à maternidade, tais como controle de natalidade e aborto, permitiram à mulher “assumir livremente suas maternidades” (BEAUVOIR, 2009, p. 656), o que constitui avanço em relação a uma tradição que, por muito tempo, sujeitou a mulher à função materna.

Mas, argumenta a autora, o conceito atual de maternidade carrega um misticismo que induz a mulher a acreditar que a maternidade lhe trará realização e poder. “Os psicanalistas esforçam-se muito por demonstrar que o filho lhe trazia um equivalente do pênis [...] [mas] é uma mistificação sustentar que a mulher se torna, pela maternidade, a igual concreta do homem” (BEAUVOIR, 2009, p. 697). Por outro lado, a mulher e seus filhos subordinam-se ao poder econômico do marido, de modo que ela permanece dependente e relegada à imanência. A maternidade ocupa as forças produtivas da mulher, mas seu trabalho é destinado a “assentar liberdades alheias” (BEAUVOIR, 2009, p. 698).

A vida social da mulher se constituiria no trabalho dela sempre fazer a si mesma para os olhos dos outros. A vida mundana, ou seja, a vida da família que é

apresentada ao público¹, fica a cargo das mulheres. São elas as responsáveis pela aparência e postura dos filhos e filhas, são elas as responsáveis pela arrumação da casa – ou por comandar quem arruma a casa. Desse modo, são elas as responsáveis pela boa imagem da família, imagem que pretendem passar aos amigos, vizinhos e parentes distantes.

A vida social das mulheres possui uma obrigação bem específica: “é preciso que ela se represente a si mesma” (BEAUVOIR, 2009, p. 699). Essa representação de si mesma ocorre segundo regras de etiqueta femininas que tradicionalmente vão sendo passadas às mulheres. Como por exemplo, a mulher quando está “em casa, atenta a suas ocupações, ela está simplesmente vestida: para sair, para receber ela ‘se arruma’” (BEAUVOIR, 2009, p. 699).

Para a autora, a atitude das mulheres em “cuidar de sua beleza, se arrumar, é uma espécie de trabalho que lhe permite apropriar-se de sua pessoa como se apropriaria do lar pelo seu trabalho caseiro; seu eu parece-lhe, então, escolhido e recriado por si mesma” (BEAUVOIR, 2009, p. 700). Esse tipo de autocuidado não deve ser confundido com o verdadeiro e amplo poder de autodeterminação na vida pública. Com efeito, essa “libertação retorna facilmente à dependência” (BEAUVOIR, 2009, p. 707), visto que as regras de etiqueta, estilo e beleza acarretam ainda mais amarras na vida concreta das mulheres.

Não só pelo tempo e dinheiro investidos nessas práticas, mas também porque elas contribuem para a objetificação do corpo feminino. Assim, “sendo a mulher um objeto, compreende-se que a maneira pela qual se enfeita e se veste modifica seu valor intrínseco” (BEAUVOIR, 2009, p. 706). Presa em meio a tantas armadilhas, a mulher se torna incapaz de agir como sujeito no mundo: “não somente ela ignora o que seja uma verdadeira ação, capaz de mudar a face do mundo, mas ainda perde-se no meio desse mundo como no centro de uma imensa e confusa nebulosa” (BEAUVOIR, 2009, p. 784).

Para a filósofa, o que une todas as mulheres é a sensação de serem constituídas como uma versão defeituosa e incompleta do homem. O que elas têm em comum não é o sexo biológico e tampouco uma natureza de seu espírito, mas uma situação de inferioridade culturalmente imposta.

¹ “[...] o lar não é apenas um ‘interior’ em que se confina o casal; é também a expressão de seu padrão de vida, de sua fortuna, de seu gosto: deve ser exibido aos olhos de outrem. É essencialmente a mulher que ordena essa vida mundana” (BEAUVOIR, 2009, p. 699).

Aproximando-se de Mary Wollstonecraft neste ponto, Beauvoir compartilha de um olhar reprovador às condutas das mulheres comuns de sua época - aquelas que não tomaram consciência de sua condição e permanecem enredadas nas seduições ilusórias da cultura masculina. Ela parece acreditar que a maioria das mulheres padece, de fato, das falhas de caráter que lhes são costumeiramente atribuídas:

[...] sua condição [...] define isso que se chama o 'caráter' da mulher: esta 'chafurda na imanência', é prudente e mesquinha, tem espírito de contradição, não tem senso da verdade nem da exatidão, carece de moralidade, é baixamente utilitária, mentirosa, comediante, interesseira... Há em todas essas afirmações uma verdade. Só que as condutas que se denunciam não são ditadas à mulher pelos seus hormônios nem prefiguradas nos compartimentos de seu cérebro: são marcadas pela sua situação. [...] Vê-se que o conjunto do 'caráter' da mulher - suas convicções, valores, sabedoria, moral, gostos e condutas - se explica pela sua situação (BEAUVOIR, 2009, p. 810).

Essas falhas de caráter consideradas tipicamente femininas são tradicionalmente referidas como sintomas da sua biologia incompleta, defeituosa ou imprevisível. Beauvoir não rechaça a alegação de que certos defeitos atingem especialmente as mulheres, mas ressalva que eles não seriam decorrentes da natureza, mas da cultura. Para argumentar que o padrão cultural hegemônico deve ser superado, ela reconhece que as mulheres atuais são defeituosas ou equivocadas; afinal, são fruto de uma cultura perniciosa.

O fato dos homens colocarem as mulheres em situação de eterna imanência as impede de se tornarem virtuosas: "O fato de sua transcendência lhe ser recusada, interdita-lhe normalmente o acesso às mais elevadas atitudes humanas: heroísmo, revolta, desprendimento, invenção, criação" (BEAUVOIR, 2009, p. 810). Nesse quadrante, Beauvoir pode afirmar que as mulheres são inferiores aos homens, mas não porque essa seja uma verdade dada pela natureza, e sim porque são definidas socialmente como o *Outro*, porque são impossibilitadas de transcender como o homem. A situação do homem é superior porque "ele tem muito mais possibilidades concretas de projetar sua liberdade no mundo; disso resulta necessariamente que as realizações masculinas são de longe mais importantes que as das mulheres; a estas é quase proibido *fazer* alguma coisa" (BEAUVOIR, 2009, p. 813).

Desse modo, segundo Beauvoir, podemos afirmar que o que constitui uma mulher não reside em sua circunstância de ter nascido fêmea, mas no fato de estar situada em uma cultura que a conduz para a feminilidade. Uma cultura que determina o arquétipo feminino e obriga as fêmeas a se comportarem segundo esse arquétipo.

Ao final de sua obra, Beauvoir realiza uma análise do perfil atual da mulher. Tendo em vista que o século XX proporcionou mudanças em relação à situação delas, a autora percebe a importância de uma investigação mais profunda acerca da imagem da “mulher independente”. Para a filósofa, a vitória das mulheres quanto ao sufrágio universal pouco contribuiu para uma real emancipação. Essa liberdade cívica continua abstrata “quando não se acompanha de uma autonomia econômica” (BEAUVOIR, 2009, p. 879). Desse modo, sustenta a necessidade de independência econômica da mulher, para que ela realmente se torne autônoma em relação ao homem.

Contudo, Beauvoir percebe que somente a possibilidade de exercer um ofício também não proporciona às mulheres uma perfeita libertação (BEAUVOIR, 2009, p. 879). Isso porque, “hoje o trabalho não é uma liberdade. Somente em um mundo socialista a mulher, atingindo o trabalho, conseguiria liberdade” (BEAUVOIR, 2009, p. 879-880). Convém lembrar que as mulheres pobres sempre trabalharam, e nem por isso eram mais emancipadas. Mesmo trabalhando as mulheres “não recebem da sociedade, nem do marido, a ajuda que lhes seria necessária para se tornarem concretamente iguais aos homens” (BEAUVOIR, 2009, p. 880).

Ainda que as mulheres alcancem a independência econômica, continuam atadas pelas formas de pensamento que permeiam a feminilidade. Permanecem reféns de valores que não prevêm chance de transcendência para as mulheres, por mais que elas se aproximem ao ponto de quase encarnar o ideário feminino:

O privilégio que o homem tem, e que se faz sentir desde sua infância, está em que sua vocação de ser humano não contraria seu destino de macho. Da assimilação do falo e da transcendência, resulta que seus êxitos sociais ou espirituais lhe dão um prestígio viril. Ele não se divide. Ao passo que a mulher, para que realize sua feminilidade, pede-se que se faça objeto e presa, isto é, que renuncie a suas reivindicações de sujeito soberano (BEAUVOIR, 2009, p. 882).

Isso ocorreria porque o ideal de feminilidade que elas tentam incorporar “impõe-se de fora a toda mulher, precisamente porque se define artificialmente pelos

costumes e pelas modas” (BEAUVOIR, 2009, p. 882). Assim, mesmo que economicamente a mulher seja independente, ela continua aprisionada pelo principal fator que a constitui: sua própria feminilidade.

Frente a essas questões, Beauvoir concebe uma nova forma de pensar a sexualidade. Enquanto durante muito tempo os discursos se mantinham presos a uma concepção *naturalista* do sexo, a autora questiona essa naturalidade, traçando uma ideia do sexo *culturalmente* construído. Isto é, o feminino como conceito construído pela cultura masculinista ocidental. Por mais que Beauvoir aceitasse uma diferenciação no campo biológico do sexo – ou seja, no campo da natureza do sexo –, ela afirma que as diferenciações socialmente construídas são mais relevantes que as diferenciações naturais. Ela considera que, aos machos e fêmeas humanos, foram sobrepostas as ideias culturais de masculino e feminino, transformando, então, esses seres em homens e mulheres:

A luta dos sexos não se acha imediatamente implicada na anatomia do homem e da mulher. Em verdade, quando a evocam, tomam por dado que no céu intemporal das Ideias se trava uma batalha entre essas essências incertas: O Eterno feminino, o Eterno masculino (BEAUVOIR, 2009, p. 920).

Assim, a mulher passou a ser situada entre um corpo biológico e uma identidade cultural que a posicionou como humana inferior ao humano-homem. A autora considera que a cultura é um fator mais impactante que a biologia na definição dos conceitos *Homem* e *Mulher*. Assim, para que a mulher questione sua situação, deve também ter em vista a situação social em que foi colocada; deve questionar a tradição cultural que a definiu como parte secundária do homem, como uma *humana incompleta*.

E, para Beauvoir, a ruptura com essa tradição não será proporcionada pelo caminho da igualdade de direitos e oportunidades. É preciso dismantelar ou ressignificar o próprio arquétipo feminino que mantém as mulheres a serviço de uma tradição masculinista. “A disputa durará enquanto os homens e as mulheres não se reconhecerem como semelhantes, isto é, enquanto se perpetuar a feminilidade enquanto tal” (BEAUVOIR, 2009, p. 922).

Beauvoir sustentou que a dicotomia sexual hierarquizante deriva de as mulheres terem sido constituídas como uma versão secundária e incompleta do homem. Assim, a condição feminina seria caracterizada pela experiência

universalmente compartilhada entre as mulheres de terem sido colocadas nessa situação inferior ao homem.

Pode-se dizer que, para Beauvoir, a hierarquia subjacente à dicotomia sexual não pode ser justificada pelos discursos essencialistas e naturalistas. Essa hierarquia resultaria, na verdade, de uma construção cultural que, por menos palpável que pareça, é concretamente determinante para a constituição dos seres sexuais viventes.

Essa questão, aos olhos da filósofa, poderia ser resolvida caso as mulheres, tendo em vista essa experiência universalmente compartilhada, unissem esforços para constituírem a si próprias, rompendo definitivamente com o ideal de feminilidade que, desde a infância, as oprime. Essa seria uma tarefa de bases coletivas, cuja condição de possibilidade perpassa o campo econômico: “libertação só pode ser coletiva e exige, antes de tudo, que se acabe a evolução econômica da condição feminina”, diz Beauvoir (2009, p. 814).

O discurso de Beauvoir permitiu que as mulheres enxergassem sob um novo foco a questão da dicotomia sexual hierarquizante. Ao *desnaturalizar* a condição inferior imputada à feminilidade, a autora possibilitou o questionamento da essencialidade dessa hierarquia. Assim, Beauvoir pretende demonstrar que o sexo cultural – aquele que não é fixo e imutável – corrobora substancialmente para a constituição do que chamamos *mulher*.

Mesmo que Beauvoir nunca tenha articulado expressamente uma diferença entre sexo e gênero, ela é considerada responsável por viabilizar, a partir de sua desnaturalização da sexualidade, os “primórdios do conceito de gênero”, nos termos de Helleieth Saffioti (1999). É importante repetir que Beauvoir não definiu o termo *gênero*, nem mesmo foi a responsável pela formatação da dicotomia sexo/gênero. Mas, suas reflexões foram primordiais para que a articulação dessa nova dicotomia se tornasse possível.

Em seu verbete “*Gênero*” para um dicionário marxista, Haraway explica que o termo “gênero” era fruto de um trabalho iniciado ainda nos anos 50, desenvolvido e popularizado pelo psico-endocrinologista John Money e seu colega Anke Ehrhardt, “com base institucional da Clínica de Identidade de Gênero (criada em 1965) da Faculdade de Medicina da Universidade Johns Hopkins” (HARAWAY, 2004, p. 216 – 217). O termo apresentado por Money se tornou base para Roberto Stoller apresentar ao Congresso Internacional de Psicanálise, em 1963, o termo “identidade

de gênero”, que se caracterizará a partir da distinção biologia/cultura, “de tal modo que sexo estava vinculado é biologia (hormônios, genes, sistema nervoso, morfologia) e gênero à cultura (psicologia, sociologia)” (HARAWAY, 2004, p. 217).

O sistema sexo/gênero foi exposto pela primeira vez em 1975 por Gayle Rubin, no ensaio *O Tráfico de Mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo*, enquanto a mesma ainda era estudante de pós-graduação. Por meio de leituras da filosofia de Lévi-Strauss e Freud, e de uma sucinta crítica ao marxismo, Rubin propõe uma definição do sistema sexo/gênero que se tornou referência para várias autoras feministas. Ela o define como “uma série de arranjos pelos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana” (RUBIN, 1993, p. 2).

A partir dos anos 1960 e 70, as feministas passaram a utilizar cada vez mais o conceito de gênero para fazer referência e reforçar o aspecto culturalmente construído – e, portanto, passível de transformação – da situação feminina. Ao tornar variáveis as determinações culturais inseridas nos corpos sexuados, o conceito permitiu que fossem colocadas de lado as diferenciações sexuais com bases puramente biológicas e naturalistas. Assim, na dicotomia sexo/gênero “o conceito de gênero tendeu a ser posto de quarentena contra as infecções do sexo biológico” (HARAWAY, 2004, p. 218). A biologia se tornou um campo que gerava conflito para as políticas feministas, e os determinismos biológicos foram deixados de lado em favor do construtivismo social (HARAWAY, 2004, p. 218).

Assim, pode-se dizer que, a partir da segunda metade do século XX, as feministas utilizaram-se do novo binarismo sexo/gênero para serem capazes de veicular uma nova interpretação da dicotomia natureza/cultura - uma releitura que abrisse espaço para a produção de novos efeitos. Desse modo, as feministas herdeiras de Beauvoir recorreram à categoria gênero para demonstrar como a feminilidade é socialmente construída e, portanto, passível de reconstrução pela via política. Ao mesmo tempo, contudo, elas ficaram atadas a uma concepção dualista e determinista do sexo.

Várias questões foram colocadas frente ao discurso da nova dicotomia sexo/gênero. Se a feminilidade não decorre diretamente do fato de uma criança ter nascido fêmea, é possível haver mulheres em corpos de machos? E ainda, se o que reúne todas as mulheres sob uma única identidade é a experiência de opressão

compartilhada por todas elas, isso significa que todas as mulheres são iguais sob o aspecto da opressão e oprimidas da mesma forma e com a mesma intensidade?

2. HUMANIDADE DIVIDIDA.

2.1 “PROBLEMAS DE GÊNERO”.

Nas últimas décadas, os feminismos chamados de pós-estruturalistas têm investigado mais detidamente e questionado a relação entre sexo e gênero formulada pelas feministas herdeiras de Beauvoir. Nessa vertente, Judith Butler indaga:

Simone de Beauvoir escreveu, em *O segundo sexo*, que "Ninguém nasce mulher: *torna-se* mulher". A frase é curiosa, até mesmo um pouco absurda, pois como tornar-se mulher se não é mulher desde o começo? E quem se torna mulher? Há algum ser humano que se torne seu gênero em algum ponto do tempo? É justo supor que esse ser humano não tenha sido seu gênero antes de "tornar-se" seu gênero? Como é que alguém "se torna" um gênero? Qual é o momento ou mecanismo da construção do gênero? E talvez, mais pertinentemente, quando entra esse mecanismo no cenário cultural e transforma o sujeito humano num sujeito com características de gênero? (BUTLER, 2017, p. 193).

Butler acredita que ambos os conceitos de sexo e de gênero possuem seus significados enraizados no que ela chama de *heterossexualidade compulsória* (BUTLER, 2017). A autora considera que há uma tendência da civilização ocidental de se agarrar a perspectivas dicotômicas de significação de sujeitos e de suas relações intersubjetivas. Essa tendência repetitiva da forma de pensar os conceitos constrói um mundo onde a cisão binária entre os seres humanos – de sexo ou de gênero - não pode ser superada.

Adrienne Rich foi a primeira autora a falar sobre heterossexualidade compulsória no artigo *Heterossexualidade Compulsória e Existência Lésbica*, publicado em 1980. Sua finalidade era desafiar o apagamento da existência lésbica e encorajar as feministas a examinar a heterossexualidade como instituição política que remove o poder das mulheres (RICH, 2010, p. 19). Para Rich, “o problema que as feministas devem tratar não é simplesmente a ‘desigualdade de gênero’, nem a dominação da cultura por parte dos homens”, mas também, “o reforço da heterossexualidade para as mulheres como meio de assegurar o direito masculino de acesso físico, econômico e emocional a elas” (RICH, 2010, p. 34). Uma das formas de reforçar a heterossexualidade é invisibilizar a existência lésbica (RICH, 2010, p. 34) que, por se tratar tanto de uma “ruptura de um tabu quanto a rejeição de

um modo compulsório de vida”, “é também um ataque direto e indireto ao direito masculino de ter acesso às mulheres” (RICH, 2010, p. 36). Além disso, Rich ressalta que, enquanto a heterossexualidade for pensada como uma inclinação emocional e sexual *natural* para as mulheres, a vida das lésbicas serão caracterizadas como “desviantes, patológicas e descompensadas em termos emocionais” (RICH, 2010, p. 39). Assim, Rich convida as feministas a enxergarem o *continuum lésbico* como um ato de resistência que, ao invés de ser menosprezado como de costume, deve ser incluído às pautas feministas contra as formas de opressão e dominação.

Já para Butler, a *heterossexualidade compulsória* se traduz numa normatividade do sexo e do gênero, embasando-se na repetição de atos que incorporam valores heterossexuais – os considerados “normais” e “apropriados”. A repetição desses atos normativos de sexo e de gênero culminaria na consolidação desses valores. Assim, “o gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural do ser” (BUTLER, 2017, p. 69).

É importante ressaltar que a heterossexualidade compulsória que Butler comenta, diferentemente de Rich, não se remete diretamente à prática (compulsória) da heterossexualidade, mas principalmente à tendência de separação dos humanos entre dois pólos opostos, ou seja, a partir de uma ideia dicotômica de significação dos sujeitos sexuais. A matriz heterossexual é fundamentada no princípio de separação entre os homens e mulheres, machos e fêmeas, masculino e feminino. Para a autora, enquanto não reconfigurarmos essa forma dualista de enxergar o mundo e as coisas ao nosso redor, não superaremos a hierarquia acoplada à divisão sexual. Ou seja, para superar a relação hierárquica da sexualidade é preciso abrir mão da significação dicotômica de conceitos e fatos, a qual forçadamente enquadra tudo que há entre as fronteiras homem/mulher, masculino/feminino, sexo/gênero e natureza/cultura.

Logo ao início de sua obra *Problemas de gênero*, Butler reflete acerca do significado da palavra “problema” (ou “*trouble*”, no original). Sua intenção é explicar a escolha do título de sua obra, ao mesmo tempo em que pretende positivar o significado da palavra. Ela aponta que estamos acostumados a pensar no “problema” como algo a ser evitado, “mas ‘problema’ talvez não precise ter uma valência tão negativa” (BUTLER, 2017, p. 7).

No discurso vigente na minha infância, criar problema era precisamente o que não se devia fazer, pois isso traria problemas para nós. A rebeldia e sua repressão pareciam ser apreendidas nos mesmos termos, fenômeno que deu lugar a meu primeiro discernimento crítico da artimanha sutil do poder: a lei dominante ameaçava com problemas, ameaçava até nos colocar em apuros, para evitar que tivéssemos problemas. Assim, concluí que problemas são inevitáveis e nossa incumbência é descobrir a melhor maneira de criá-los, a melhor maneira de tê-los (BUTLER, 2017, p. 7).

Assim, logo no início, já encontramos sinais de uma maneira de proceder que se perpetuará por toda a obra: a problematização e ressignificação. Ao perceber que o conceito de gênero não foi suficiente para resolver todos os “problemas” relativos à dicotomia hierarquizante entre homens e mulheres, a autora pretende investigar os problemas que circundam essa categoria de análise.

A problematização de Butler é procedida pela forma interrogativa. As indagações que a autora coloca ao longo de todo o texto não possuem apenas a função de fazer com que o leitor se questione acerca das questões trabalhadas. Elas, ao mesmo tempo, produzem o efeito problematizador muito característico da autora, em que as perguntas servem para abrir espaço para novos modos de pensar. Por exemplo, ao indagar “Como questionar um sistema epistemológico ontológico? Qual a melhor maneira de problematizar as *categorias de gênero que sustentam a hierarquia dos gêneros* e a heterossexualidade compulsória?” (BUTLER, 2017, p. 8. *Grifo meu*), a autora não está apenas se questionando, mas também sugerindo que a categorias de gênero tem o efeito de sustentar o sistema hierárquico entre homens e mulheres.

Butler reconheceu a importância do discurso de Beauvoir na medida em que ela demonstrou, de forma inegável, que a mulher ocupa o polo negativo da dicotomia homem/mulher; que a mulher foi repetidamente tomada como algo inferior ao homem e definida a partir dessa pretensa inferioridade. Contudo, para Butler:

O poder parecia ser mais do que uma permuta entre sujeitos ou uma relação de inversão constante entre um sujeito e um Outro; na verdade, o poder parecia operar na própria produção dessa estrutura binária em que se pensa o conceito de gênero (BUTLER, 2017, p. 8).

A investigação crítica de Butler não pretende “buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica” (BUTLER, 2017, p. 9 – 10). Ou seja, Butler não está preocupada em descobrir o que

é a verdadeira mulher, e se essa verdadeira mulher é por natureza inferior ao homem.

A tarefa a que Butler se propõe é “explicar as categorias fundacionais do sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica do poder”, utilizando-se, para tanto, essa “forma de investigação crítica, a qual Foucault, reformulando Nietzsche, chamou de ‘genealogia’” (BUTLER, 2017, p. 9). A genealogia, ao invés de buscar as origens dos conceitos, com a intenção de descobrir a “essência verdadeira das coisas”,

investiga as apostas políticas, designando como *origem* e *causa* categorias de identidade que, na verdade, são *efeitos* de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos. A tarefa dessa investigação é centrar-se – e descentrar-se – nessas instituições definidoras: o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2017, p. 10).

Desse modo, a finalidade de Butler não é buscar a verdade acerca do que é um homem ou uma mulher, mas sim demonstrar como as verdades atualmente dadas são, na realidade, efeitos de discursos e práticas que se perpetuam no tempo ao ponto de tomarem a forma de verdades naturais. Sua proposta “é, de maneira geral, observar o modo como as fábulas de gênero estabelecem e fazem circular sua denominação errônea de fatos naturais” (BUTLER, 2017, p. 13).

A genealogia toma como foco o gênero e a análise relacional por este sugerida justamente porque o “feminino” já não parece mais uma noção estável, sendo seu significado tão problemático e errático quanto o significado de “mulher”, e também porque ambos os termos ganham esse significado problemático apenas como termos relacionais (BUTLER, 2017, p. 10).

Butler percebe que a teoria feminista de gênero presume uma “identidade definida, compreendida pela categoria das mulheres, que não só deflagra os interesses e objetivos feministas (...), mas constitui o sujeito mesmo em nome de quem a representação política é almejada” (BUTLER, 2017, p. 17). Para ela, as feministas se agarram à categoria *mulher* como identidade a partir da qual reivindicam autonomia e emancipação:

Para a teoria feminista, o desenvolvimento de uma linguagem capaz de representá-las completa ou adequadamente pareceu necessário, a fim de promover a visibilidade política das mulheres. Isso parecia obviamente

importante, considerando a condição cultural difusa na qual a vida das mulheres era mal representada ou simplesmente não representada (BUTLER, 2017, p. 18).

Contudo, Butler percebe que a necessidade de se determinar uma categoria de representação para as mulheres, com a finalidade de ultrapassar sua condição hierárquica em relação aos homens, acaba por definir também quem são as mulheres que podem ser consideradas verdadeiramente mulheres. Sob esse aspecto, poderíamos nos perguntar se a mulher transexual pode ser considerada uma mulher - o que muitas feministas insistem em negar. O que nos leva a pensar: o que o sujeito do feminismo deve previamente ser para ser, realmente, considerado uma mulher? Assim, Butler compreende que a crítica feminista também deve ter como alvo a crítica ao sujeito do feminismo. Afinal, a categoria das mulheres “é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais busca a emancipação” (BUTLER, 2017, p. 20).

A categoria *Mulher* é um conceito que supostamente abrange todos os sujeitos femininos e, nessa medida, pode ser considerada como uma categoria universal. A questão é que, para Butler, a universalidade é uma “noção totalizadora que só pode ser alcançada ao custo de produzir novas exclusões” (BUTLER, 1998, p. 17).

Como podemos fundamentar uma teoria ou política numa situação de discurso ou posição de sujeito que é “universal” quando a própria categoria do universal apenas começa a ser desmascarada por seu viés altamente etnocêntrico? Quantas “universalidades” existem e em que medida o conflito cultural pode ser compreendido como o choque de um conjunto de “universalidades” presumidas e intransigentes, um conflito que não poder ser negociado recorrendo a uma noção culturalmente imperialista do “universal”, ou antes, que só se resolverá por esse recurso ao custo de violência? (BUTLER, 1998, p. 17).

A lógica universalista subjacente à política representacional feminista operou de forma a criar abismos entre as próprias mulheres. As feministas perceberam que, para resolver a questão da hierarquia entre homens e mulheres, deviam estruturar uma categoria que lhes representasse, conforme sua singular constituição cultural. Contudo, novos embates surgiram no momento dessa estruturação. Quem seriam os sujeitos do feminino? E ainda, quem seriam os sujeitos que definiram quem são os sujeitos do feminino?

Ainda que a filósofa perceba a importância dos movimentos feministas identitários, ela percebe também os efeitos negativos e exclusivistas dos discursos provenientes desses movimentos. Para Butler, a ideia de “universalidade e unidade do sujeito do feminismo são de fato minadas pelas restrições do discurso representacional em que funcionam” (BUTLER, 2017, p. 23). Desse modo, “fazer apelos à categoria das mulheres, em nome de propósitos meramente ‘estratégicos’, não resolve nada, pois as estratégias sempre têm significados que extrapolam os propósitos a que se destinam” (BUTLER, 2017, p. 23).

De todo modo, Butler afirma que sua tarefa não é rejeitar por completo a tarefa feminista que se empenha na política representacional, pois este é um dos poucos caminhos que foi possibilitado às mulheres em busca de certo desprendimento da inferência externa de uma suposta inferioridade. Ao mesmo tempo, ela entende que “a ideia de ‘representação’ só venha realmente fazer sentido para o feminismo quando o sujeito ‘mulheres’ não for presumido em parte alguma” (BUTLER, 2017, p. 25).

Obviamente, a tarefa política não é recusar a política representacional – como se pudéssemos fazê-lo. As estruturas jurídicas da linguagem e da política constituem o campo contemporâneo do poder; conseqüentemente, não há posição fora desse campo, mas somente uma genealogia crítica de suas próprias práticas de legitimação. (...). E a tarefa é justamente formular, no interior dessa estrutura constituída, uma crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam (BUTLER, 2017, p. 23 – 24).

A crítica de Butler aos movimentos feministas que pleiteiam representação política não se remete ao fato de esses movimentos reivindicarem direitos básicos e fundamentais da pessoa humana. Mas, ela entende que, na medida em que esses movimentos se agarram às categorias identitárias de significação e representação, eles reproduzem aspectos do sistema que os excluía anteriormente. É sob esse aspecto que Butler realiza uma profunda crítica às categorias identitárias. Pois, entende que essas categorias permitem apenas um ajuste no sistema hierárquico entre seres humanos, e não uma possibilidade de sua superação.

Desse modo, a política representacional só poderá atender seus propósitos últimos quando for capaz de se desvencilhar das políticas identitárias que excluem “certas mulheres” sob o argumento de elas não possuírem as qualidades essenciais das “verdadeiras mulheres”. Isso porque, para Butler:

Esse gesto globalizante gerou certo número de críticas da parte das mulheres que afirmam ser da categoria das ‘mulheres’ normativa e excludente, invocada enquanto as dimensões não marcadas do privilégio de classe e de raça permanecem intactas. Em outras palavras, a insistência sobre a coerência e unidade da categoria das mulheres rejeitou efetivamente a multiplicidade das intersecções culturais, sociais, e políticas em que é construído o espectro concreto das ‘mulheres’” (BUTLER, 2017, p. 39).

Assim, Butler se questiona: “em que medida é a ‘identidade’ um ideal normativo, ao invés de uma característica descritiva da experiência?” (BUTLER, 2017, p. 43). Desse modo, a filósofa percebe a identidade de gênero não como um atributo essencial do sujeito – o atributo que o define -, mas como uma grade normativa de regulação das práticas do sexo e do gênero e das políticas que se fazem em nome do sexo e do gênero.

Intrinsecamente conectadas à tendência de proporcionar certo grau de “coerência” e “continuidade” à “pessoa”, as categorias de identidade “não são características lógicas ou analíticas da condição de pessoa, mas, ao contrário, normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas” (BUTLER, 2017, p. 43). Noutros termos, a identidade, em sua concepção moderna, trata da busca por conferir inteligibilidade aos sujeitos sexuados.

Segundo observou Foucault, a racionalidade científica que preponderou a partir do século XIX fortaleceu a tendência de se conferir um caráter identitário e inteligível aos sujeitos (FOUCAULT, 1999). Note-se que a própria noção de “sujeito” carrega uma concepção de algo “interno e individualizado”, capaz de se relacionar com o “externo variável”. Assim, para esta relação se tornar inteligível e coerente, seria necessária a capacidade desse “interno” diferenciar-se do “externo”. E este é um dos princípios do conceito de identidade.

Foucault defende que a sexualidade tem como função essencial extrair do sexo não apenas o *prazer*, mas também *saber* (FOUCAULT, 1988, p. 87). Desse modo, o sexo é estabelecido como sendo capaz de oferecer a verdade de si a cada um, e a verdade do outro, num *jogo sutil* que exerce a passagem entre “saber do prazer, prazer do saber, prazer-saber” (FOUCAULT, 1988, p. 87).

Entre nós e nossa sexualidade existiria, assim, uma demanda de verdade. Extraímos do nosso sexo sua verdade, e o sexo nos diz a nossa verdade (FOUCAULT, 1988, p. 87). De modo que, para Foucault, a sexualidade é uma pura

relação de saber: queremos saber do nosso sexo e o sexo sabe de nós, e por isso dirá quem somos:

Entre cada um de nós e nosso sexo, o Ocidente lançou uma incessante demanda de verdade: cabe-nos extrair-lhe a sua, já que lhe escapa; e a ela cabe dizer-nos a nossa, já que a detém nas sombras. Escondido, o sexo? Escamoteado por novos pudores, mantido sob o alqueire pelas mornas exigências da sociedade burguesa? Incandescente, ao contrário. Foi colocado, já há várias centenas de anos, no centro de uma formidável *petição de saber*. Dupla petição, pois somos forçados a saber a quantas anda o sexo, enquanto ele é suspeito de saber a quantas andamos nós (FOUCAULT, 1988, p. 87 – 88).

Para Foucault, o ocidente vive de modo a produzir e disseminar discursos que funcionam como verdade e que, por isso mesmo, detêm poderes específicos. A busca do autor é pelos mecanismos positivos que, ao produzirem a sexualidade de uma determinada maneira, propiciam efeitos de domínio que reduzem as relações humanas a um já estabelecido roteiro sexual possível. Dessa maneira, a sexualidade não se daria a partir de uma política da proibição, mas de uma política de produção de discursos que se apresentam como verdade (FOUCAULT, 2000, p. 230).

Adotando essa perspectiva quanto à relação *sexo-saber-poder* e concebendo o poder como *correlações de forças*, a análise de Foucault retoma a temática da sexualidade não mais como um ímpeto rebelde necessariamente indócil a um poder que sempre irá tentar sujeitá-lo (FOUCAULT, 1988, p. 114). Mas, de um *dispositivo da sexualidade* que se desenvolveu a partir do momento em que o sexo se tornou um saber com valor político, econômico e ético (FOUCAULT, 1988, p. 90).

Trata-se da elaboração de uma teoria geral do sexo segundo o “dispositivo da sexualidade” (FOUCAULT, 1988, p. 117). Assim, o sexo como significado universal é fixado pelo dispositivo como um ponto imaginário que fornece a cada um acesso à sua própria inteligibilidade e identidade (FOUCAULT, 1988, p. 169–170). A determinação do sexo do bebê seria o primeiro gesto assecuratório da identidade do sujeito, o momento no qual se declara: este ser é um homem ou uma mulher. O interessante é notar que Foucault denota a responsabilidade desta determinação a um dispositivo que precede a própria biologia, e que, ao mesmo tempo, encontra sua confirmação nela.

As feministas que utilizam a categoria do gênero pretenderam ampliar o discurso acerca da identidade recorrendo à dicotomia sexo/gênero. Para elas, a

verificação da identidade sexual “homem” ou “mulher” não ocorre apenas no momento em que se “constata” o sexo da criança, mas também e principalmente no decorrer de toda a existência do indivíduo, permeada por práticas culturais informadas pela atribuição de gênero masculino ou feminino.

Nessa linha de raciocínio, o gênero é, no mínimo, tão determinante quanto o sexo na construção da identidade. Consequentemente, o gênero também se torna parte constitutiva do sujeito, transformando-se em mais um atributo de sua identidade. Para Butler, contudo:

Gênero não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é *performativamente* produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência de gênero. Consequentemente, o gênero mostra ser *performativo* no interior do discurso herdado da metafísica da substância – isto é, constituinte da identidade que supostamente é. Nesse sentido, o gênero é sempre feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra. No desafio de repensar as categorias de gênero fora da metafísica da substância, é mister considerar a relevância da afirmação de Nietzsche, em *Genealogia da moral*, de que “não há ‘ser’ por trás do fazer, do realizar e do tornar-se; o ‘fazedor’ é uma mera ficção acrescentada a obra – a obra é o tudo”. Numa aplicação que o próprio Nietzsche não teria antecipado ou aprovado, nós afirmaríamos como corolário: não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é *performativamente* constituída, pelas próprias “expressões” tidas como resultados (BUTLER, 2017, p. 56).

Butler considera que a distinção entre sexo e gênero fragmenta o sujeito feminista. “Concebida originalmente para questionar a formulação de que a biologia é o destino, a distinção entre sexo e gênero atende à tese de que, por mais que o sexo pareça intratável em termos biológicos, o gênero é culturalmente construído” (BUTLER, 2017, p. 25 – 26). Contudo, a divisão proposta pela dicotomia sexo e gênero “sugere uma descontinuidade radical entre corpos sexuais e gêneros culturalmente construídos” (BUTLER, 2017, p. 26). Assim, podemos afirmar que “a construção de ‘homens’ se aplique exclusivamente a corpos masculinos, ou que o termo ‘mulheres’ interprete somente corpos femininos” (BUTLER, 2017, p. 26).

Um dos problemas que Butler inicialmente percebe na dicotomia sexo e gênero se dá na medida em que, “mesmo que os sexos pareçam não problematicamente binários em sua morfologia e constituição (ao que será questionado), não há razão para supor que os gêneros também devam permanecer em número de dois” (BUTLER, 2017, p. 26). Sob esse aspecto, questiona-se: por que o gênero imita, de certa forma, o sexo? “A hipótese de um sistema binário dos

gêneros encerra implicitamente crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito” (BUTLER, 2017, p. 26). Esse problema leva Butler a questionar a dicotomia sexo/gênero, possibilitando a ideia de que talvez “o gênero é tão determinado e tão fixo quanto na formulação de que a biologia é o destino” (BUTLER, 2017, p. 29).

Considerando que o gênero é tão determinante e fixo quanto a ideia do sexo natural, pode-se perceber por quê Butler referiu-se à ideia de gênero como mais um ideal normativo de significação de seres humanos. Por mais que ele não se mantenha atado à noção de natureza biológica do sexo, ele tem como efeito uma prática regulatória de inteligibilidade que se revela tão determinante ou determinista quanto o ideal naturalista do sexo:

A instituição de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada exige e regula o gênero como uma relação binária em que o termo masculino diferencia-se do termo feminino, realizando-se essa diferenciação por meio das práticas do desejo heterossexual. O ato de diferenciar os dois momentos oposicionais da estrutura binária resulta numa consolidação de cada um de seus termos, da coerência interna respectiva do sexo, do gênero e do desejo. O deslocamento estratégico dessa relação binária e da metafísica da substância em que ela se baseia pressupõe que a produção das categorias de feminino e masculino, mulher e homem, ocorra igualmente no interior da estrutura binária (BUTLER, 2017, p. 53).

Para Butler, gêneros inteligíveis são aqueles que, em certa medida, instituem relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo (BUTLER, 2017, p. 43). O *problema* é que a própria determinação da forma de coerência estabelecida abre margem ao surgimento do incoerente. Ou seja, “os espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios só concebíveis em relação às normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer” (BUTLER, 2017, p. 43).

Desse modo, podemos afirmar que o efeito ontológico da máquina de significação identitária do que é coerente e inteligível é a produção daquilo que lhe é estranho, incoerente e não se enquadra em sua significação:

A noção de que pode haver uma “verdade” do sexo, como Foucault a denomina ironicamente, é produzida precisamente pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gênero coerentes. A Heterossexualização do desejo requer e institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre

“feminino” e “masculino”, em que estes são compreendidos como atributos expressivos de “macho” e “fêmea”. A matriz cultural por intermédio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de “identidade” não possam “existir”- isto é, aquelas em que o gênero não decore do sexo e aquelas em que as práticas do desejo não “decorrem” nem do “sexo” nem do “gênero”. Neste contexto, “decorrer” seria uma relação política de direito instituído pelas leis culturais que estabelecem e regulam a forma e o significado da sexualidade. Ora, do ponto de vista desse campo, certos tipos de “identidade de gênero” parecem ser meras falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas, precisamente porque não se conformaram às normas da inteligibilidade cultural. Entretanto, sua persistência e proliferação criam oportunidades críticas de expor os limites e os objetivos reguladores desse campo de inteligibilidade e, conseqüentemente, de disseminar, nos próprios termos dessa matriz de inteligibilidade, matrizes rivais subversivas de desordem de gênero (BUTLER, 2017, p. 44).

As matrizes rivais de gênero surgem sob a forma de "lésbicas", "gays", "bissexuais" e "transexuais", por não concordarem com a ordem de sexo, gênero e desejo imposta pela heteronormatividade. Os casos que escapam às regras e definições já previamente estruturadas são deslocados da normatividade dita "natural". São os seres normalmente excluídos devido à falta de conformação ao ideal heterossexual. Por vezes não são renegados a uma "não humanidade", mas marginalizados na maior parte dos contextos sociais.

A questão é que a normatividade antecipadamente imposta a todos os indivíduos define também os entes que se posicionam de forma negativa à ordem heterossexual. Ou seja, as matrizes rivais de gênero, por estarem situadas dentro do regime heteronormativo – mesmo que eles se situem negativamente em relação a esse regime – reproduzem, em certa medida, aspectos normativos vinculados à heteronormatividade.

É por isso que podemos perceber que parte da normatividade heterossexual é importada pelos homossexuais. Por exemplo, existem muitas lésbicas masculinizadas que, em comportamento, reproduzem o ideal heterossexual na relação amorosa. Sabe-se, aliás, que muitas lésbicas ditas “masculinizadas” (ou “sapatões”, no linguajar popular) recusam a possibilidade de se relacionarem com mulheres também masculinizadas, orientando seu desejo para as mulheres socialmente consideradas femininas. Frequentemente, conservam entre si uma amizade semelhante às amizades entre homens heterossexuais. Definindo-se como “masculinas”, elas orientam seu comportamento segundo o ideário tradicionalmente colocado aos homens. Desse modo, elas também têm seu comportamento regulado pela matriz heterossexual em alguma medida. Dessa forma, mesmo os indivíduos

que violam a coerência do desejo heterossexual reproduzem a heteronormatividade. Contudo, Butler nos alerta:

A "presença" das assim chamadas convenções heterossexuais nos contextos homossexuais, bem como a proliferação de discursos especificamente gays da diferença sexual, como no caso de *"butch"* e *"femme"* como identidades históricas de estilo sexual, não pode ser explicada como representação quimérica de identidades originalmente heterossexuais. E tampouco elas podem ser compreendidas como a insistência perniciosa de construtos heterossexuais na sexualidade e na identidade gays. A repetição de construtos heterossexuais nas culturas sexuais gay e hétero bem pode representar o lugar inevitável da desnaturalização e mobilização das categorias de gênero. A replicação de construtos heterossexuais em estruturas não heterossexuais salienta o status cabalmente construído do assim chamado heterossexual original. Assim o gay é para o hétero não o que uma cópia é para o original, mas, em vez disso, o que uma cópia é para uma cópia (BUTLER, 2017, p. 66).

Butler explica que a reprodução do valor heterossexual de diferenciação dos seres – e, conseqüentemente, dos diferentes papéis incorporados em qualquer tipo de vinculação - ocorre dentro da matriz rival porque a heterossexualidade compulsória é o princípio que rege a constituição de *todos* os indivíduos, heterossexuais ou não. Ou seja, para Butler, as regras normativas de inteligibilidade do sexo e do gênero – ou seja, a heteronormatividade – não possibilitam a existência ou mesmo a construção de um indivíduo que se situe “fora” dessas regras de significação inteligíveis. Desse modo, “o ‘sujeito’ que é supostamente fundado e produzido nelas e por meio delas não tem acesso a uma sexualidade que esteja, em algum sentido, ‘fora’, ‘antes’ ou ‘depois’ do próprio poder” (BUTLER, 2017, p. 63). Assim,

se a sexualidade é construída culturalmente no interior das relações de poder existentes, então a postulação de uma sexualidade normativa que esteja ‘antes’, ‘fora’ ou ‘além’ do poder constitui uma impossibilidade cultural e um sonho politicamente impraticável, que adia a tarefa concreta e contemporânea de repensar as possibilidades subversivas da sexualidade e da identidade nos próprios termos do poder. Claro que essa tarefa crítica supõe operar no interior da matriz de poder não é o mesmo que reproduzir acriticamente as relações de dominação. Ela oferece a possibilidade de uma repetição da lei que não representa sua consolidação, mas seu deslocamento (BUTLER, 2017, p. 65).

2.2. POSSIBILIDADES DE DESLOCAMENTO.

Se é impossível que quaisquer indivíduos se constituam desvinculados das regras heteronormativas que garantem inteligibilidade aos corpos vivos, quais são as possibilidades restantes de deslocamento dessas regras? Em que medida um indivíduo poderia escapar da regra identitária sexual? Como interpretamos a situação de um indivíduo que não reconhece a si mesmo como homem nem como mulher? Ou, que não é reconhecido pelos demais como homem nem como mulher? Em meio a esses questionamentos, aparece também a indagação: seria o intersexual um indivíduo que extrapola a ordem heteronormativa de significação sexual?

Com Butler, tem-se que as determinações formatadoras da sexualidade empregam inteligibilidade e coerência às relações entre os seres vivos. As definições médicas, biológicas e científicas pretendem conceder clareza aos corpos, ao que é feito desses corpos, e aos que esses corpos desejam. Esses saberes buscam uma definição estável do sexo, ou “a verdade do sexo”, para que se tenha clareza de discernimento (saber definir o que pertence a uma ou outra categoria) quanto aos seres que partilham da condição humana.

Esse ímpeto já foi constatado dentre aqueles que comentam a tendência, ou mesmo necessidade, do pensamento ocidental moderno de buscar a dominação de tudo que lhe cerca. Essa tendência se afirmou junto ao projeto racionalista iluminista, em que o Homem esclarecido emergiu como o herói que traz estabilidade ao mundo assolado pela guerra e pelo caos. Na busca por estabilidade, segurança ou verdade, o Homem moderno enquadra e delimita tudo que lhe aparece, visando a total clarividência sobre o futuro - ou seja, aqui a previsão se torna o destino.

O conceito de identidade – sexual ou de gênero – também é um recurso voltado a essa estabilidade. Tendo em vista que essas identidades se limitam a duas formas de aparição, a estabilidade é garantida na medida em que agregamos tudo o que vive em alguma dessas duas formas: macho ou fêmea, feminino ou masculino.

Frente a essa forma dicotômica de pensar a sexualidade e o gênero encontramos indivíduos que, por não se encaixarem nas definições propostas por esse domínio, constituem a prova da incapacidade do sistema binário de significação de dar conta de todos os seres vivos. Os intersexuais, chamados antes de hermafroditas, desde sempre causaram desconforto aos adeptos da natureza binária do sexo. Assim, devemos analisar também como esses sujeitos

aparecem e como são tratados, para verificar se realmente eles podem constituir um ponto de deslocamento da regra dicotomia do sexo e do gênero.

O caso de Maria Patiño, comentado por Anne Fausto Sterling (2001/02, p. 11–14), pode caracterizar um exemplo concreto do desconforto dos *especialistas* frente à singularidade que ultrapassa a dicotomia sexual. Patiño, uma das principais corredoras espanholas que competiria nas Olimpíadas de 1988, teve sua participação cancelada, minutos antes do início de sua corrida, devido a um teste de feminilidade realizado pelo Comitê Olímpico Internacional (COI).

O teste de sexo normalmente era feito mediante o exame de nudez até 1968. Naquela época, a presença de vagina e seios era suficiente para comprovar a feminilidade de uma mulher. Esses exames eram tidos como necessários para impedir que homens competissem disfarçadamente como mulheres. Essa seria uma política favorável às mulheres, para garantir que elas competissem em igualdade com seu sexo, não podendo um homem vencer numa competição feita para mulheres. O exame do sexo seria, então, justificado pelo melhor interesse das competidoras mulheres.

A partir de 1968, a COI adotou testes científicos com o propósito de confirmar se uma mulher é realmente mulher. Assim, os exames de nudez, que eram taxados como constrangedores – e não à toa – foram sendo substituídos pelos atestados de cientistas peritos em contagens cromossômicas e especialistas no sistema reprodutor e hormonal humano. Esses especialistas realizariam os testes especificados pela crescente tecnologia, e, seriam os responsáveis por atestar a feminilidade das possíveis competidoras.

Patiño, que havia esquecido seu atestado de 1983, teve de realizar um teste diferente para que pudesse competir em 1988. A COI solicitou que ela se submetesse a um exame bastante simples, feito a partir da raspagem de algumas células da bochecha, para que fosse atestada sua feminilidade. Passado um certo tempo, Patiño foi chamada para mais um exame, não lhe sendo dito o que poderia estar acontecendo. Então, pouco antes de sua entrada no campo para corrida, avisaram-lhe que havia sido reprovada no teste de sexo.

Ela podia parecer uma mulher, tinha a força de uma mulher e nunca tivera razão para suspeitar que não fosse mulher, mas o exame revelara que as células de Patiño continham um cromossomo Y e que seus lábios ocultavam testículos. Além disso, ela não tinha nem ovários nem útero.

Segundo a definição do COI, Patiño não era uma mulher (FAUSTO-STERLING, 2001/02, p. 11 – 12).

Diante disso, Patiño não só foi impedida de competir nas Olimpíadas de 1988, como também lhe foram retirados todos os títulos que já haviam sido conquistados (FAUSTO-STERLING, 2001/02, p. 12). Patiño “se viu diante da perspectiva de ter que lutar para sobreviver. A imprensa do país fez festa às suas custas. Como ela disse mais tarde, ‘fui apagada do mapa, como se nunca tivesse existido. Dediquei doze anos aos esportes’” (FAUSTO-STERLING, 2001/02, p. 12).

Depois disso, Patiño “gastou milhares de dólares consultando médicos a respeito de sua situação” (FAUSTO-STERLING, 2001/02, p. 12). Esses médicos a diagnosticaram com uma chamada “síndrome de insensibilidade ao andrógeno”, que basicamente diz que “embora tivesse um cromossomo Y e seus testículos produzissem testosterona suficiente, suas células eram incapazes de detectar esse hormônio masculinizante. Por isso, seu corpo nunca produziu características masculinas” (FAUSTO-STERLING, 2001/02, p. 12).

Patiño resolveu enfrentar a decisão da COI, e, durante dois anos e meio se submeteu a vários tipos de exames para comprovar sua aptidão para competir na categoria feminina.

A Federação Internacional de Atletismo Amador (FIAA) a readmitiu e, em 1992, Patiño voltou à equipe olímpica da Espanha, passando para a história como a primeira mulher a ter contestado o teste de sexo para mulheres atletas. Apesar da flexibilidade da FIAA, contudo, a COI permaneceu inflexível: ainda que a procura do cromossomo Y não fosse a melhor abordagem científica ao teste de sexo, o teste *devia* ser realizado. Os membros do COI continuam convencidos de que um método cientificamente mais avançado será capaz de revelar o verdadeiro sexo de cada atleta (FAUSTO-STERLING, 2001/02, p. 13).

O caso complexo de Maria Patiño expõe como a normatividade dicotômica do sexo extrapola sua determinação. Era necessário e obrigatório que Patiño fosse definida como *mulher* ou como *não mulher*, independentemente das variáveis de seu corpo biológico-genético. Não há um termo no meio, ou é ou não é, não é possível ser e não ser ao mesmo tempo. Contudo, a singularidade do corpo de Patiño compõe o ramo das significações que não são abrangidas pela dicotomia sexual. A existência de Patiño confirma a ideia de que a norma sexual meramente dicotômica e binária é insuficiente para dar conta da realidade dos corpos sexuais.

Tendo em vista questões complexas como essa, podemos nos perguntar: a intersexualidade pode constituir um ponto de deslocamento da lei heteronormativa? Seria o intersexual um sujeito que vive fora das leis que regem a sexualidade e o gênero? Ou ele seria somente um fator de denúncia da insuficiência dessas leis?

Butler reflete acerca disso a partir do prefácio de Foucault na obra *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. Para a filósofa, “a teoria da sexualidade de Foucault, apresentada em *Histórias da sexualidade 1*, é de algum modo contraditada em sua pequena mas significativa introdução aos diários que ele publicou de Herculine Barbin” (BUTLER, 2017, p. 165). Assim, Butler problematiza Foucault a partir dele mesmo.

Herculine é o que hoje chamamos intersexual. “No nascimento, atribuíram o sexo ‘feminino’ a Herculine. Na casa dos 20 anos, após uma série de confissões a padres e médicos, ela/ele foi legalmente obrigada/o a mudar seu sexo para ‘masculino’” (BUTLER, 2017, p. 165). Embora não haja relatos da própria Herculine acerca de sua anatomia, os laudos sugerem que “ela/ele possuía o que se poderia descrever como um pequeno pênis ou um clitóris aumentado; que onde deveria estar a vagina havia um ‘beco sem saída’ (...); e que, além disso ela não parecia ter seios femininos identificáveis” (BUTLER, 2017, p. 171).

A história de Herculine é uma, das muitas, que demonstram a tendência – que se torna regra – da civilização ocidental em atribuir aos indivíduos um único e verdadeiro sexo. Na introdução para a tradução inglesa, Foucault

questiona se a noção de um sexo verdadeiro é necessária. Inicialmente, essa questão parece se articular num continuidade com a genealogia crítica da categoria de ‘sexo’ por ele apresentada perto da conclusão da *História da sexualidade 1*. Entretanto os diários e sua introdução oferecem uma oportunidade para refletir sobre a leitura de Herculine por Foucault em contraste com sua teoria da sexualidade (BUTLER, 2017, p. 165 – 166).

Para Butler, Foucault “parece romancear o mundo de prazeres de Herculine, que é apresentado como o ‘limbo feliz de uma não identidade’, um mundo que ultrapassa as categorias do sexo e da identidade” (BUTLER, 2017, p. 166). Imagina-se a possibilidade de Herculine constituir uma forma de ultrapassar a regra que rege a identidade sexual por não ter uma identidade definida. Por não estar inserida no jogo de identificação sexual, Herculine forneceria uma possibilidade real e discursiva

para pensarmos como podemos realizar o deslocamento das normas que compõe a sexualidade.

Refletindo acerca da crítica genealógica de Foucault, Butler afirma que o autor percebe o

‘sexo’ como *efeito* e não como origem. Em lugar do ‘sexo’ como causa e significação originais e contínuas dos prazeres corporais, ele propõe a ‘sexualidade’ como um sistema histórico aberto e complexo de discurso e poder, o qual produz a denominação imprópria de ‘sexo’ como parte da estratégia para ocultar e portanto perpetuar as relações de poder (BUTLER, 2017, p. 166 – 167).

Contudo, Butler pretende demonstrar que, na introdução aos diários de Herculine, Foucault “deixa de reconhecer as relações de poder concretas que tanto constroem como condenam a sexualidade de Herculine” (BUTLER, 2017, p. 166). Assim, a autora realiza “uma leitura alternativa de Herculine, em contraste com a apropriação e a recusa romanceadas de seu texto por Foucault” (BUTLER, 2017, p. 166).

Para Butler, a finalidade de Foucault “ao editar e publicar os diários de Herculine” é “mostrar como um corpo hermafrodita ou intersexuado denuncia e refuta implicitamente as estratégias reguladoras da categorização sexual” (BUTLER, 2017, p. 168 – 169). Desse modo, poderíamos pensar o intersexual como o fator de denúncia e refutação da ordem heteronormativa. Ou seja, Herculine é vista como um ser que não se enquadra em nenhuma das duas categorias sexuais. E para Foucault, aparentemente, a simples existência deste indivíduo já é suficiente para o desmantelamento da regra dicotômica biológica do sexo.

Por pensar que o ‘sexo’ unifica funções e significados corporais que não têm correlação necessária uns com os outros, ele prediz que o desaparecimento do ‘sexo’ resultará numa feliz dispersão dessas várias funções, significados, órgãos e processos psicológicos e somáticos, bem como na proliferação de prazeres fora do contexto de inteligibilidade imposto pelos sexos unívocos na relação binária (BUTLER, 2017, p. 169).

Butler se propõe a “ler Foucault contra ele mesmo” (BUTLER, 2017, p. 170), tendo em vista as contradições que ela percebe a partir dos dois textos mencionados. Para ela, por mais que Foucault invoque uma ideia “de uma multiplicidade pré-discursiva que efetivamente pressupõe uma sexualidade ‘antes da lei, a rigor, uma sexualidade à espera de sua emancipação dos grilhões do ‘sexo’”

(BUTLER, 2017, p. 170) na obra *História da sexualidade 1*, ele “insiste oficialmente que a sexualidade e o poder são coextensivos” (BUTLER, 2017, p. 170). Ou seja, não haveria a possibilidade de uma sexualidade que não “se situa sempre no interior das matrizes de poder, sempre produzida ou construída no bojo das práticas históricas específicas, tanto discursivas como institucionais” (BUTLER, 2017, p. 179).

Se, em *História da sexualidade 1*, Foucault afirma a impossibilidade de uma sexualidade situada fora das práticas históricas que constituem as matrizes de poder, nos *Diários de Herculine* o filósofo parece contradizer a si mesmo afirmando que Herculine pode ser exemplo de uma sexualidade anterior à regulação do poder.

Butler realiza um breve relato acerca da história de Herculine:

Em termos elípticos, Herculine conta suas relações com as meninas da escola, com as ‘mães’ do convento e , finalmente, sua ligação apaixonada com Sara, que se tornou sua amante. Atormentada inicialmente pela culpa, e depois por alguma enfermidade genital inespecífica, Herculine expõe seu segredo a um médico e a um padre, num conjunto de atos de confissão que acabam forçando sua separação de Sara. As autoridades confirmam e fetuam sua transformação jurídica em homem, com o que ela/ele é legalmente obrigada/o a se vestir com roupas masculinas e a exercer seus vários direitos de homem na sociedade. Escritos em tom sentimental e melodramático, os diários relatam um sentimento de crise perpétua, que culmina no suicídio (BUTLER, 2017, p.171).

Para Butler, a leitura que Foucault faz da sexualidade que Herculine realizou antes de ser legalmente transformada em homem, pode constituir um exemplo de sexualidade que se situa fora das práticas reguladoras e matrizes de poder que configuram a categoria do sexo. Tendo em vista que Herculine não possui uma sexualidade definitiva até o momento da definição legal, ela poderia desfrutar dos prazeres “livres das pressões jurídicas e reguladoras” (BUTLER, 2017, p. 171):

Foucault parece deveras pensar que os diários fornecem uma visão justamente desse campo não regulado de prazeres, anterior à imposição da lei do sexo unívoco. Sua leitura, contudo, constitui uma interpretação radicalmente equivocada do modo como esses prazeres estão desde sempre embutidos na lei difusa mas inarticulada, gerados, na verdade, pela própria lei que pretensamente desafiaram (BUTLER, 2017, p. 171 – 172).

Desse modo, Butler acredita que a sexualidade de Herculine, mesmo antes de ela ser obrigada a se transformar em homem, ou seja, mesmo antes de ter sido levada a se adequar à lei do único sexo, já era regida, em certa medida, pela lei de definição unívoca do sexo. A questão que Butler procura descobrir e problematizar

são “as estruturas narrativas e convenções políticas e culturais concretas que produzem e regulam os beijos de ternura, os prazeres difusos e os frêmitos barrados e transgressores do mundo sexual de Herculine” (BUTLER, 2017, p. 172).

Para Butler, “dentre as várias matrizes de poder que produzem a sexualidade de Herculine e suas parceiras, figuram claramente as convenções sobre a homossexualidade feminina” (BUTLER, 2017, p. 172). Antes de Herculine ser designada homem, ela pensava ser mulher; portanto as relações que ela mantinha com suas parceiras caracterizavam-se como um relacionamento lésbico. Butler diz que

Foucault sugere que o “limbo feliz de uma não identidade” de Herculine tornou-se possível mediante uma formação historicamente específica de sua sexualidade, a saber, “sua existência sequestrada na companhia quase exclusiva de mulheres”. Essa “estranha felicidade”, como ele a descreve, era ao mesmo tempo “obrigatória e proibida” no âmbito das convenções do convento. Sua sugestão clara aqui é de que esse ambiente homossexual, estruturado como era por um tabu erotizado, tinha características tais que o “limbo feliz de uma não identidade” foi sutilmente promovido (BUTLER, 2017, p. 174 – 175).

Contudo, Butler nos atenta que generalizar as relações sexuais de Herculine tendo como foco de leitura uma caracterização homossexual feminina “desconsidera a singularidade hermafrodita do corpo de Herculine, bem como a apresentação que ela/ele faz de si mesma/o, dizendo-se muito diferente das mulheres que deseja” (BUTLER, 2017, p. 178 – 179). Assim, a relação de Herculine com Sara não pode ser simplesmente caracterizada como uma relação lésbica.

Desse modo, poderemos dizer que a ambivalência de Herculine implicaria “os limites da teoria do ‘limbo feliz de uma não identidade’” (BUTLER, 2017, p. 183). Por mais que Herculine não incorpore a lei das categorias do sexo – e nem seja capaz de incorporar devido à sua anatomia -, ela não pode escapar do mundo regrado que a constitui.

A predisposição sexual de Herculine é de ambivalência desde o começo, e, como já foi dito, sua sexualidade recapitula a estrutura ambivalente de sua produção, construída em parte como injunção institucional de buscar o amor de várias ‘irmãs’ e ‘mães’ da família ampliada do convento, e como a proibição absoluta de levar esse amor longe demais. Sua sexualidade não está fora da lei, mas é a produção ambivalente da lei (BUTLER, 2017, p. 183 – 184).

Isso se dá porque “a lei não é meramente uma imposição cultural feita a uma heterogeneidade de outro modo natural” (BUTLER, 2017, p. 184). Ou seja, para Butler, a lei que rege as categorias do sexo não é uma imposição cultural. A lei não surge somente das convenções culturais que são firmadas com o tempo, “ela exige a conformidade à sua própria noção de ‘natureza’, e ganha legitimidade através da naturalização binária e assimétrica de corpos” (BUTLER, 2017, p. 184).

A relação binária e assimétrica dos corpos se daria a partir da comparação do corpo com o ideal do Falo. Embora o órgão sexual que Herculine possua seja “claramente não idêntico ao pênis, ainda assim exhibe o pênis como seu instrumento e signo naturalizados” (BUTLER, 2017, p. 184). É dessa forma que a legitimação da masculinidade do sexo de Herculine é comprovada.

Assim, por mais que Herculine esteja fora da lei dicotômica sexual,

a lei abrange este “fora”, mantendo-o em seu interior. Com efeito, ela/ele encarna a lei, não como sujeito autorizado, mas como um testemunho legalizado de estranha capacidade da lei de produzir somente as rebeliões que ela pode garantir que – por fidelidade – derrotarão a si próprias e aos sujeitos que, completamente submetidos, não têm alternativa senão reiterar a lei de sua gênese (BUTLER, 2017, p. 185).

Para Butler, isso ocorre porque “a categoria do ‘sexo’ é, desde o início, normativa: ela é aquilo que Foucault chamou de ‘ideal regulatório’. Nesse sentido, pois, o ‘sexo’ não apenas funciona como uma norma, mas é parte de uma prática regulatória que produz os corpos que governa” (BUTLER, 2000, p. 153).

Na obra *Corpos que pesam*, aprofunda a ideia de que a *heterossexualidade compulsória* constitui um processo instrumental de materialização de todos os corpos. Ou seja, para a autora, a heteronormatividade compõe a base de toda significação individual fundamentada no sexo, sendo ele coerente ou incoerente, situando-se ou não dentro da regra dicotômica do sexo.

O “sexo” é um construto ideal que é forçosamente materializado através do tempo. Ele não é um simples fato ou a condição estática de um corpo, mas um processo pelo qual as normas regulatórias materializam o “sexo” e produzem essa materialização através de uma reiteração forçada dessas normas (BUTLER, 2000, p. 154).

Mesmo que o corpo não se conforme à norma binária do sexo, sua materialização é orientada por processos de demarcação e diferenciação, sendo a heteronormatividade – ou heterogeneidade do sexo – uma das diretrizes

constitutivas (BUTLER, 2000, p. 154). Ou seja, a heteronormatividade trabalha “de uma forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual” (BUTLER, 2000, p. 154).

Assim, poderíamos dizer que Foucault interpreta Herculine como o *ser* que viveria no “limbo feliz de uma não identidade” até a definitiva regulamentação legal. Contudo, Butler nos atenta que o corpo de Herculine, desde o início, esteve situado no mundo, e esse mundo sempre se materializa conforme a *heterossexualidade compulsória*. “Uma vez que o próprio ‘sexo’ seja compreendido em sua normatividade, a materialidade do corpo não pode ser pensada separadamente da materialização daquela norma regulatória” (BUTLER, 2000, p. 154).

Sob esse aspecto, pode-se dizer que Herculine, por mais que possua um corpo complexo demais para ser qualificado somente como homem ou mulher, em certa medida, é materializada a partir da norma binária do sexo. Por mais que Herculine não tenha um sexo definido natural ou biologicamente, ela é definida como um *ser* que *caminha eternamente* entre os dois sexos, denunciando a flexibilidade – não fixidez – desses dois construtos.

O fato de que essa reiteração seja necessária é um sinal de que a materialização não é nunca totalmente completa, que os corpos não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta. Na verdade, são as instabilidades, as possibilidades de rematerialização, abertas por esse processo, que marcam um domínio no qual a força da lei regulatória, pode se voltar contra ela mesma para gerar rearticulações que colocam em questão a força hegemônica daquela mesma lei regulatória (BUTLER, 2000, p. 154).

O problema da vida de Herculine encontra-se no fato dela/e não ser capaz de incorporar completamente um único sexo dentro da norma dicotômica. Para Butler, essa questão resulta em abjeção ao corpo de Herculine. Porque ela/e não se enquadra nas configurações pré-determinadas pela heteronormatividade, ela/e acaba sendo tomada como um corpo não importante, sem significado ontológico.

Logo na primeira página, ela/e relata que seu “lugar não foi marcado neste mundo que me evitou”. E ela/e articula o sentido inicial de abjeção que depois é sancionado, primeiro como filha ou amante dedicada, a ser assemelhada a um “cão” ou um “escravo”, e depois, finalmente em forma plena e fatal, quando ela/e é expulsa/o e se expulsa do âmbito de todos os seres humanos. A partir desse isolamento pré-suicida, ela/e afirma elevar-

se acima de ambos os sexos, mas seu ódio se volta plenamente contra os homens, cujo “direito” ela/ele tentou usurpar em sua intimidade com Sara, e aos quais ela/ele agora culpa sem restrições como aqueles que de algum modo proibiram a ela/ele a possibilidade do amor. (BUTLER, 2017, p. 181).

Para Butler, um corpo dotado de significado ontológico é aquele que se materializa, com certo grau de perfeição, em conformidade com as regras dicotômicas do sexo e gênero. Grosso modo, pode-se dizer que apenas o corpo heteronormativo pode ser tomado como um corpo que importa. Por outro lado, os corpos que se diferenciam do ideal regulatório, como o de Maria Patiño e Herculine, não são caracterizados como importantes.

Segundo a linha de pensamento que Butler perfaz em *Corpos que pesam*, o “imperativo heterossexual possibilita certas identificações sexuadas” ou mesmo tempo em que “impede ou nega outras identificações” (BUTLER, 2000, p. 155). Exemplos desse impedimento se espalham a partir de relatos de homossexuais, bissexuais, transexuais, intersexuais e por aí vai.

Mas, essa questão pode parecer mais clara no caso do intersexual. Por muito tempo, esses indivíduos foram submetidos a cirurgias logo ao nascerem, com o intuito de uma adequação à estrutura cromossômica, ou mesmo à imagem corporal. Por um lado, isso pode ser visto como um reajuste guiado por especialistas que tomam essa atitude com o único objetivo de minimizar danos futuros à criança. Ao mesmo tempo, também se pode caracterizar o cometimento de violência ou violação ao corpo de um ser que ainda não possui capacidade para escolher ou aceitar tal procedimento:

Os cirurgiões removem partes e usam plástico para criar órgãos genitais “apropriados” para pessoas nascidas com partes do corpo que não são facilmente identificáveis como masculinas ou femininas. Os médicos acreditam que seu saber lhes permitiu “ouvir” a verdade que a natureza lhes diz sobre o sexo a que tais pacientes devem pertencer. Suas verdades, porém, vêm do campo social e são reforçadas, em parte, pela tradição médica de tornar invisíveis os nascimentos intersexuais (FAUSTO-STERLING, 2001/02, p. 77 – 78).

Só muito recentemente a questão das cirurgias em crianças intersexuais vem sendo colocada em pauta. Contudo, o desconforto ao tratar um intersexual, em termos biológicos, se perpetua até hoje. Esse desconforto é evidente quando observamos a concretude da vida desses sujeitos. Como é a vida desses sujeitos?

Eles possuem todas as possibilidades que uma pessoa com sexo definido tem ao seu alcance?

Para Butler, justamente por não ser possível uma materialização completa e perfeita do imperativo heterossexual, o âmbito da abjeção é protagonizado pelos indivíduos que se desviam desse imperativo. E poderíamos responder às duas últimas perguntas da seguinte forma: Esses sujeitos não *vivem* – não *vivem* no sentido da plenitude das possibilidades de vida a que têm acesso os considerados normais –, e por não *viverem*, não possuem nenhuma possibilidade além daquelas que lhes são dadas.

Esta matriz excludente pela qual os sujeitos são formados exige, pois, a produção simultânea de um domínio dos seres abjetos, aqueles que ainda não são “sujeitos”, mas que formam o exterior constitutivo relativamente ao domínio do sujeito. O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas “inóspitas” e “inabitáveis” da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do *status* de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do “inabitável” é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito. Essa zona de inabitabilidade constitui o limite definidor do domínio do sujeito; ela constitui aquele local de temida identificação contra o qual – e em virtude do qual – o domínio do sujeito circunscreverá sua própria reivindicação de direito à autonomia e à vida (BUTLER, 2000, p. 155).

Ora, dizer que *existem* intersexuais não é o mesmo que dizer que os intersexuais realmente *vivem*. Para Butler, para *viver* é necessário que previamente que o corpo vivente seja dotado de ontologia. Os abjetos, por não serem considerados sujeitos, “não têm reivindicação ontológica” (MEIJER; PRINS, 2002, p. 160). Assim, sua vivência social é limitada e cerceada.

Sob esse aspecto, Butler afirma que, “estamos falando sobre a distribuição de efeitos ontológicos, que é um instrumento de poder” (MEIJER; PRINS, 2002, p. 161). Para ela, o âmbito da ontologia é “instrumentalizado para fins de hierarquia e subordinação, e também com vistas à exclusão e à produção de domínios do inimaginável” (MEIJER; PRINS, 2002, p. 161).

Assim, a filósofa realiza uma crítica à ontologia tradicional perpetuada pelo pensamento racionalista ocidental. Segundo comenta Butler em resposta à Meijer e Prins, “todo esse território da ontologia que o bom filósofo, aquele conceitualmente puro, considera óbvio já vem profundamente corrompido em sua origem” (MEIJER; PRINS, 2002, p. 161).

Butler pretende demonstrar a importância dos corpos destituídos de ontologia, devolvê-los a ontologia que lhes sempre foi negada. Assim, a autora amplia o horizonte dos corpos que são caracterizados como sujeitos, restituindo a subjetividade singular aos que são considerados corpos abjetos:

Eu atribuo ontologia exatamente àquilo que tem sido sistematicamente destituído do privilégio da ontologia. O domínio da ontologia é um território regulamentado: o que se produz dentro dele, o que é dele excluído para que o domínio se constitua como tal, é um efeito do poder (MEIJER; PRINS, 2002, p. 161).

Pode-se notar que as possibilidades de deslocamento, para Butler, são bastante escassas – para não dizer nulas. Diante das configurações normativas descritas pela filósofa, ou o corpo se adéqua às normas e consegue acesso a uma vida digna, ou a dignidade lhe é negada por ser fonte de contradição à norma.

Também há uma insistência da autora em demonstrar como, de qualquer modo, todos os corpos estão sujeitos a se materializarem segundo as normas que regem os conceitos de sexo e gênero. Ou seja, além de inexistir possibilidade efetiva e concreta de um corpo se constituir fora das regras dicotômicas que definem seu sexo e seu gênero, o corpo que não se conforma perfeitamente ainda é rechaçado ontologicamente.

Assim, é importante ressaltar que, para Butler, a estratégia principal de deslocamento e enfrentamento dessas questões é renunciar à significação dicotômica dos conceitos e fatos que envolvem o sexo e o gênero. Para ela, como já dito, enquanto não reconfigurarmos os moldes dualistas através dos quais enxergamos o mundo, será impossível superar a hierarquia e as relações de dominação e opressão ligadas à divisão sexual.

Contudo, algumas questões permanecem problemáticas: se Butler entende impossível um corpo se materializar alheio à heterossexualidade compulsória – a norma que divide o sexo e gênero em dois –, também seria impossível a superação dessa maneira dicotômica de enxergar o mundo. Sob esse aspecto, a saída que Butler dá ao problema parece não ser a solução, e sim outro problema. Como um corpo pode superar as dicotomias quando sua materialização se deu por esse modelo? Sendo impossível existir um corpo situado fora dessas regras, a pergunta se torna: é possível que essas regras deixem de gerar efeitos hierarquizantes? Seria

possível existirem sistemas dicotômicos de significação que não gerassem campos de abjeção e opressão entre seus pólos?

2.3 DIVISÕES NÃO HIERÁRQUICAS.

Em *A Política da Razão: em direção a uma lógica feminista*, Plumwood constrói uma argumentação alternativa à questão das dicotomias hierarquizantes. Ao distinguir os termos dicotomia e dualismo, a autora abre um caminho de resolução do problema deixado por Butler.

Plumwood ressalta que a tradição filosófica ocidental traçou um conceito de razão que exclui não somente as mulheres, como também quaisquer outros indivíduos que não se adéquem à racionalidade por ela implantada. A filósofa demonstrou o quanto filósofos como Platão, Aristóteles e Kant corroboraram para determinar e perpetuar a razão como instrumento de opressão de um grupo social privilegiado composto por homens brancos, heterossexuais e de classes abastadas. Para ela, o conceito de razão traçado por essa tradição funciona de modo a naturalizar uma relação de dominação do homem racional – utilizando a palavra homem como sinônimo tanto de humano, quanto de homem em sentido estrito – sobre tudo o que não é ele mesmo (PLUMWOOD, 1993, p. 436). Assim, as filósofas feministas têm se responsabilizado por demonstrar como a razão masculina construída pela tradição filosófica foi determinante para a dominação não só das mulheres, mas também de outros grupos situados fora dessa razão, tais como negros, pobres, índios, etc. (PLUMWOOD, 1993, p. 437).

Um dos conteúdos dominantes nessa tradição racionalista é a lógica clássica. Plumwood ressalta que essa lógica é baseada nas noções de identidade, negação e alteridade. Descreve-a como *lógica da dominação*, e não somente porque ela perpetua a relação de dominação entre o que é considerado normal e o que é considerado desviante segundo sua lei, mas também por seu efeito de naturalizar a subordinação do outro (PLUMWOOD, 1993, p. 442).

Os dualismos inerentes ao pensamento racionalista ocidental utilizam estrategicamente a lógica clássica como forma de validação e justificação de seus efeitos de dominação e hierarquia, e, assim, possuem a função de excluir e inferiorizar tudo que conta como irracional. Sob esse aspecto, Plumwood dispõe-se

a investigar o conceito de dualismo; os dualismos e seus efeitos hierarquizantes (PLUMWOOD, 1993, p. 442 – 443).

As estruturas binárias de explicação do mundo operam a naturalização dos sistemas hierárquicos. Binarismos como cultura/natureza, racional/animal, macho/fêmea, senhor/escravo são recorrentes no pensamento ocidental, e considerados por Plumwood como conceitos e fundamentos de dominação social (PLUMWOOD, 1993, p. 443-444). A lógica dualista do pensamento ocidental tem construído o *Eu*, o *Sujeito*, o *Senhor*, a partir do contraste e da exclusão de todos os *Outros* – resíduos periféricos em relação ao centro predeterminado (PLUMWOOD, 1993, p. 445).

Plumwood demarca uma diferença entre os termos dualismo e dicotomia. Segundo ela, a dicotomia é a representação do simples ato de distinguir, e nesse movimento não há necessariamente uma relação de dominação, opressão e hierarquia (PLUMWOOD, 1993, p. 446). O dualismo, por outro lado, exprime impreterivelmente uma relação de superioridade/inferioridade. Ou seja, Plumwood reconhece que todo dualismo pode ser também uma dicotomia, mas nem toda dicotomia é necessariamente um dualismo.

É importante ressaltar que os dualismos não são meramente dicotomias hierárquicas. Sob esse aspecto, a filósofa percebe que os sistemas hierárquicos estão abertos a alterações variáveis e contingentes, diferentemente das relações de dominação e inferiorização internalizadas culturalmente que impossibilitam qualquer alteração e superação (PLUMWOOD, 1993, p. 447). Ou seja, uma dicotomia hierárquica está sempre aberta a discussões e contestações, permitindo até certa mobilidade entre o de cima e o de baixo, enquanto no dualismo isso é impossível. Isso quer dizer que o dualismo se constitui não apenas de uma relação hierárquica, mas de uma relação hierárquica de dominação naturalizada que meticulosamente se estabelece como fixa e imutável.

Plumwood cita cinco características específicas do dualismo. A primeira, referida como *backgrounding*, pode ser descrita pelas predisposições que colocam o lado inferior e subordinado do dualismo em uma área semelhante ao *fundo de cena* do palco reservado ao ator principal, o senhor. Essa característica carrega em si uma relação de interdependência entre dominador e subordinado, uma vez que o senhor não existe sem o escravo, o colonizador sem o colonizado e adiante. Porém, o lado subordinado do dualismo é visto como o inessencial perante o essencial, o

senhor. Uma das formas de se manter essa prerrogativa é persistir nas ideias hierárquicas em relação às atividades, de forma que algumas sejam tratadas com louvor e outras desmerecidas. Exemplo disso seria a tendência de se tratar o trabalho de casa, ou qualquer outra atividade *reprodutiva*, como menos digna que o trabalho fora, visto sob esse aspecto como atividade *produtiva* (PLUMWOOD, 1993, p. 447).

A segunda característica do dualismo é a *exclusão radical* ou *hiperseparação* (PLUMWOOD, 1993, p. 448-450), responsável por que as diferenças entre os polos dominante e dominado sejam vistas como diferenças de *tipo*, e não como simples diferenças de *grau*. O dualismo não requer uma simples relação de diferença, mas de exclusão radical e hiperseparação, e uma das formas de realizar isso consiste na total minimização e negação das qualidades e atividades do pólo dominado, tornando-o desprovido e negativo em relação ao dominador. Esse aspecto do dualismo alimenta a naturalização das diferenças entre os lados opostos, de modo a serem vistas como diferenças intrínsecas e naturalmente hierárquicas?. Dentre os vários efeitos desse aspecto exclusivista, citem-se o racismo, o machismo, a homofobia, a transfobia e o capacitismo, entre outros. Ou seja, a hiperseparação abre margem para o pensamento de que há tipos diferentes de humanos, e que alguns seriam menos humanos ou nem sequer humanos.

A terceira característica do dualismo seria a *definição relacional* ou *incorporação* (PLUMWOOD, 1993, p. 450 – 451). Nesse ponto, Plumwood compartilha da perspectiva de Beauvoir quanto ao fato de que a mulher seja definida negativamente em relação ao polo positivo masculino. O homem, o senhor, se define a partir da exclusão e da oposição com o Outro. Essa definição relacional não ocorre de forma igualitária, mútua e simétrica (PLUMWOOD, 1993, p. 450). O lado inferiorizado, o da mulher e do escravo, é concebido a partir da negatividade, da falta.

A quarta característica do dualismo é o *instrumentalismo* ou *objetificação* (PLUMWOOD, 1993, p. 451). Sob esse aspecto, tem-se que o dualismo objetifica o lado subordinado, permitindo que os integrantes da categoria inferior sejam tomados como recursos, ou *meios* instrumentais, para o senhor, apenas ele um *fim* em si mesmo. Assim, o lado inferiorizado é tratado como objeto disponível ao senhor para que ele alcance suas finalidades.

A quinta característica do dualismo é a *homogeneização* ou *esteriotipificação* (PLUMWOOD, 1993, p. 451 – 453) da categoria inferiorizada, desconsiderando-se as singularidades. Além da polarização, para a relação de dominação ser bem instituída é preciso que as categorias do lado inferiorizado sejam consideradas uniformes, pois isso confirmaria sua “natureza” inferior. Ou seja, a esteriotipificação é mais um dos mecanismos para naturalizar a dominação, e também uma forma de assegurar o instrumentalismo, a definição relacional e a exclusão radical. Para o senhor, todos os outros são iguais; e não somente porque são igualmente instrumentos para suas finalidades, igualmente definidos em relação oposicional a si mesmo e igualmente radicalmente excluídos, mas iguais, ainda, no sentido de esteriotipação e supressão das singularidades.

A questão que Plumwood propõe é: como superar os modelos de opressão naturalizadas pelas perspectivas dualistas? E ainda, qual caminho tomar para dispormos de dualismos, ou conceitos de diferença, não hierárquicos? Ela sugere algumas táticas possíveis. A estratégia de enfrentamento ao *backgrounding* seria a mudança de perspectiva na direção de sistemas que reconheçam a contribuição e singularidade daqueles que têm sido posicionados no *pano de fundo* (PLUMWOOD, 1993, p. 456). Em relação à exclusão radical, seria necessário afirmar continuidade em vez de separação radical, chamar atenção para os espaços de sobreposição (PLUMWOOD, 1993, p. 456). Já quanto ao aspecto da identidade relacional, haveria que revisar e refazer as identidades de ambos os lados concomitantemente, insistindo que as diferenças não são oposicionais (PLUMWOOD, 1993, p. 456). E, para lidar com o aspecto instrumentalista dos dualismos, Plumwood sugere que reconheçamos e respeitemos o Outro? como centro de necessidades, valores e aspirações próprias (PLUMWOOD, 1993, p. 456). Por fim, quanto à homogeneização, a filósofa propõe o reconhecimento das diferenças e diversidades daqueles que têm sido estereotipados e homogeneizados (PLUMWOOD, 1993, p. 456).

Considerando que a lógica clássica, como lógica da negação, está intimamente ligada ao sistema dualista – isto é, corrobora todas as características do dualismo descrito por Plumwood –, a filósofa ressalta a importância do enfrentamento à alteridade dualista da lógica formal. Para Plumwood, nenhuma das características da negação clássica ou dos dualismos é irrevogável, visto que existem sistemas lógicos dotados de concepções diversas de alteridade e

racionalidade (PLUMWOOD, 1993, p. 458). Concepções alternativas que pensam as relações de diferenças em termos dicotômicos não hierárquicos ao invés de observá-las pelas lentes dualistas.

A tarefa da filósofa, portanto, é buscar uma nova lógica e uma nova relação com a lógica, na qual ela não mais funcione como instrumento de subordinação e naturalização da opressão. A título de exemplo, Plumwood cita a lógica da mutualidade, em que as relações entre o eu e o outro são mútuas, interativas e acentradas, de maneira que cada polo reconhece a singularidade e independência do outro (PLUMWOOD, 1993, p. 459). De todo modo, Plumwood ressalta que incumbe às feministas não somente investigar e difundir sistemas lógicos diferentes, mas também, e antes, operar mudanças nas práticas dualistas e opressivas da racionalidade (PLUMWOOD, 1993, p. 459).

Enquanto Butler pensava as hierarquias nos sistemas dicotômicos como sendo impossíveis de serem superadas – e que, por esse motivo, deveríamos nos livrar de todos os sistemas dicotômicos –, Plumwood evidencia a possibilidade de existirem sistemas lógicos de diferença dicotômicos e não hierárquicos. Ou seja, para Plumwood, diferentemente de Butler, a característica hierárquica dos sistemas dicotômicos pode ser superada.

Pode-se dizer que Butler, além de não superar os aspectos hierárquicos dos dualismos, confere maior ênfase ao gênero que ao sexo, reafirmando em alguma medida a hierarquização entre esses conceitos. Conforme Butler define o sexo como “construto ideal que é forçosamente materializado através do tempo” (BUTLER, 2000, p. 154) e o aproxima do gênero, torna-se impossível saber onde começa um e termina o outro. Em última instância, ela acaba por transformar o sexo em gênero, concebendo ambos como, igualmente, produtos discursivos. Portanto, pensar o sexo e a sexualidade a partir das concepções de gênero implica sobrepor o gênero ao sexo. E, por mais relevante que seja a contribuição de Butler para a desconstrução do argumento naturalista e essencialista do sexo, pensar o sexo a partir do gênero cria pontos cegos em relação a muitos aspectos relevantes da materialidade do sexo e da sexualidade.

Em 1984, Rubin escreve o ensaio *Pensando o sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade*, no qual ressalta a importância de pensar o sexo e a sexualidade frente aos conflitos contemporâneos dos valores e condutas sexuais, que são caracterizados pela autora como guerras sexuais (RUBIN, 2012, p. 1).

Rubin avalia que as políticas sexuais conservadoras realizadas nos Estados Unidos e Inglaterra no século XIX - aquelas “campanhas educacionais e políticas encorajando a castidade, criminalização da prostituição” (RUBIN, 2012, p. 1) -, consolidaram uma moral vitoriana, sustentada pelo aparato social, médico e legal, para combater tudo relacionado ao sexo, desde literatura obscena, pinturas com nudez, aborto, informações sobre controle de natalidade, até mesmo salões de música e dança pública (RUBIN, 2012, p. 1). Para ela, esse período possibilitou uma recodificação do sexo e da sexualidade, pois, “as lutas que foram travadas deixam um resíduo na forma das leis, práticas sociais e ideologias que então afetam a forma na qual a sexualidade é experienciada por muito tempo após o desvanecimento dos conflitos imediatos” (RUBIN, 2012, p. 10). Assim, Rubin percebe a importância de “desenvolver perspectivas radicais sobre a sexualidade” tendo em vista a “tarefa de criar um corpo de pensamento sobre sexualidade que seja preciso, humano e genuinamente liberatório” (RUBIN, 2012, p. 11).

Para Rubin, “uma teoria radical do sexo deve identificar, descrever, explicar e denunciar a injustiça erótica e a opressão sexual” (RUBIN, 2012, p.11). Assim, a autora problematiza as conjecturas penetradas na cultura ocidental que reaparecem em contextos políticos diferenciados, mas insistem em axiomas fundamentais acerca do sexo. RUBIN, 2012, p. 11). Um desses axiomas é o essencialismo sexual, “a ideia de que o sexo é uma força natural que existe anteriormente à vida social e que molda as instituições” (RUBIN, 2012, p. 11 – 12). Rubin ressalta que o estudo acadêmico do sexo, chefiado pela medicina, psiquiatria e psicologia, tem reproduzido o discurso essencialista, no qual o sexo é visto como eternamente imutável, a-social e transhistórico (RUBIN, 2012, p. 11 – 12).

Rubin explica que as hierarquias de valor sexual, sejam religiosas, psiquiátricas ou populares, funcionam de modo a racionalizar “o bem-estar do sexualmente privilegiado e a adversidade da plebe sexual” (RUBIN, 2012, p. 17). Assim,

de acordo com esse sistema, a sexualidade que é “boa”, “normal”, e “natural” deve idealmente ser heterossexual, marital, monogâmica, reprodutiva e não-comercial. Deveria ser em casal, relacional, na mesma geração, e acontecer em casa. Não deveria envolver pornografia, objetos fetichistas, brinquedos sexuais de qualquer tipo, ou outros papéis que não o masculino e feminino. Qualquer sexo que viole as regras é “mal”, “anormal” ou “não natural”. O sexo mal pode ser o homossexual, fora do casamento, promíscuo, não-procriativo, ou comercial (RUBIN, 2012, p. 17 – 18).

A legislação sexual surge como um forte instrumento de estratificação sexual e perseguição erótica (RUBIN, 2012, p. 25). A intervenção do estado sobre o comportamento sexual ocorre “em um nível que não seria tolerado em outras áreas da vida social” (RUBIN, 2012, p. 25). As leis funcionam para criminalizar o “comportamento sexual que é livremente escolhido” (RUBIN, 2012, p. 29). Assim, “alguns atos sexuais são considerados como intrinsecamente pervertidos que ninguém deveria ser permitido praticá-los sob nenhuma circunstância” (RUBIN, 2012, p. 29).

Frente aos conflitos sexuais descritos por Rubin e “na ausência de uma teoria radical mais articulada do sexo muitos progressistas se voltaram ao feminismo buscando orientação” (RUBIN, 2012, p. 40). Contudo, Rubin pretende desafiar “a assunção de que o feminismo é ou deveria ser o lugar da teoria da sexualidade” (RUBIN, 2012, p. 47). A filósofa salienta que “o feminismo é a teoria da opressão de gênero. Assumir automaticamente que isso faz com que seja o lugar da teoria da opressão sexual é falhar na distinção entre gênero por outro lado, e o desejo erótico, por outro” (RUBIN, 2012, p. 47 – 48). A partir da perspectiva adotada no ensaio *Tráfico de Mulheres*, Rubin argumenta “que é essencial separar analiticamente o gênero da sexualidade para refletir com mais precisão a separação social existente” (RUBIN, 2012, p. 49). Isso não quer dizer que a relação entre feminismo e teoria radical da opressão sexual não é similar, visto que os instrumentos “conceituais do feminismo foram desenvolvidas para detectar e analisar hierarquias baseadas no gênero. Tomando por extensão que estas se sobrepõem com as estratificações eróticas, a teoria feminista tem certo poder explanatório” (RUBIN, 2012, p. 50). Contudo, Rubin acredita que

o critério de relevância no pensamento feminista não permite que ele veja ou estime as relações críticas de poder na área da sexualidade. Em longo prazo a crítica feminista da hierarquia de gênero pode ser incorporada na teoria radical do sexo, e a crítica da opressão sexual deve enriquecer o feminismo. Mas uma teoria autônoma e políticas específicas devem ser desenvolvidas para a sexualidade (RUBIN, 2012, p. 50).

Para Rubin, tal “como o gênero, a sexualidade é política” (RUBIN, 2012, p. 50). Ela “é organizada em sistemas de poder os quais recompensam e encorajam alguns indivíduos e atividades ao passo em que punem e suprimem outros” (RUBIN,

2012, p. 50). E por esse motivo, “o sistema sexual moderno tem sido objeto de luta política desde sua emergência e durante o seu desenvolvimento” (RUBIN, 2012, p. 50). Sistemáticamente, indivíduos e comunidades são destratados com base na preferência ou comportamento sexual, “populações específicas suportam o peso do corrente sistema de poder erótico, mas a sua perseguição defende um sistema que afeta a todos (RUBIN, 2012, p. 51 – 52). Contudo, Rubin percebe que os anos 80, mesmo frente ao grande sofrimento sexual, “também tem sido um período de fermentação de novas possibilidades” (RUBIN, 2012, p. 52). Assim, “cabe a nós tentar prevenir mais barbáries e encorajar a criatividade erótica” (RUBIN, 2012, p. 52).

3. PARA ALÉM DAS DIVISÕES.

3.1. . ALÉM DA SEXUALIDADE.

Foram essas questões que levaram Paul B. Preciado a perceber a importância de elaborar uma filosofia que pensasse de uma nova forma o sexo, a sexualidade e as relações sexuais. Preciado foi nomeada Beatriz Preciado ao nascer em 1970, em Burgos, na Espanha. Em 2008, publicou o livro *Testo Junkie* – viciado em teste – onde conta suas experiências com o uso da testosterona. Na época, Preciado não pensava em mudar necessariamente seu gênero, pretendia apenas se tornar autocobaia de um experimento corporal que poderia constituir uma alternativa às formas tradicionais de pensar o gênero, o sexo e a sexualidade. Só em 2014, Preciado comunicou publicamente que estava em processo de transição de gênero e, a partir de 2015, incluiu Paul como seu primeiro nome. Assim, compreende-se a importância da vida e filosofia de Preciado, não somente porque seu discurso aborda a sexualidade sob uma nova concepção, mas também pelo fato de seu próprio corpo ser um laboratório de experimentação dessa nova concepção.

Em *Multidões Queer: notas para uma política dos “anormais”*, Preciado expõe que as noções de masculino/feminino, homem/mulher e heterossexualidade/homossexualidade são ficções políticas vivas que encarnam os corpos, e sob esse aspecto os qualificam em relação ao sexo. Com a sexopolítica, “o sexo (órgãos chamados ‘sexuais’, as práticas sexuais e também os códigos de masculinidade e de feminilidade, as identidades sexuais normais e desviantes) entra no cálculo do poder, fazendo dos discursos sobre o sexo e das tecnologias de normalização das identidades sexuais um agente de controle da vida” (PRECIADO, 2011, p. 11). Contudo, para Preciado, “o corpo não é um dado passivo sobre o qual age o biopoder, mas antes a potência mesma que torna possível a incorporação protética dos gêneros” (PRECIADO, 2011, p. 14). Por esse motivo, o filósofo percebe “os corpos e as identidades dos anormais como potências políticas, e não simplesmente como efeitos dos discursos sobre o sexo” (PRECIADO, 2011, p. 12). Assim, compreende-se que

a sexopolítica torna-se não somente um lugar de poder, mas, sobretudo, o espaço de uma criação na qual se sucedem e se justapõem os movimentos feministas, homossexuais, transexuais, intersexuais, transgêneros,

chicanas, pós coloniais... As minorias sexuais tornam-se multidões. O monstro sexual que tem por nome multidão torna-se *queer* (PRECIADO, 2011, p. 14).

Preciado partilha da ideia de Foucault de que o discurso científico tecnicista da modernidade não só inventou a noção de homem e mulher, mas também a noção de heterossexualidade e homossexualidade para estabelecer a distribuição de poder entre o que é normal e o que não é normal. Por outro lado, ele acredita que Foucault não percebeu as potências de vida que os corpos dos “anormais” possibilitam. Como instrumento de naturalização da opressão, o discurso científico é um sistema que já implica processos de interpretação e produção cultural, desse modo, a ciência funciona produzindo metáforas performativas, ou seja, produz aquilo que tenta descrever. O sexo se converte em lugar privilegiado de circulação do poder normalizador, dessa técnica política voltada ao controle da sociedade. Assim, feminismos dos anos 80 têm evitado se confrontar com o corpo e a corporalidade, pois parecia imediatamente levar-nos a um determinismo naturalista ou anatômico. Pelo contrário, para Preciado, devemos pensar novamente a corporalidade.

O corpo da multidão *queer* aparece no centro disso que chamei, para retomar uma expressão de Deleuze, de um trabalho de “desterritorialização” da heterossexualidade. Uma desterritorialização que afeta tanto o espaço urbano (é preciso, então, falar de desterritorialização do espaço majoritário, e não do gueto) quanto o espaço corporal. Esse processo de “desterritorialização” do corpo obriga a resistir aos processos do tornar-se “normal”. Que existam tecnologias precisas de produção dos corpos “normais” ou de normalização dos gêneros não resulta um determinismo nem uma impossibilidade de ação política. Pelo contrário, porque porta em si mesma, como fracasso ou resíduo, a história das tecnologias de normalização dos corpos, a multidão *queer* tem também a possibilidade de intervir nos dispositivos biotecnológicos de produção de subjetividade sexual (PRECIADO, 2011, p. 14).

Devolvendo aos corpos a importância que lhes havia sido tomada, Preciado propõe que os corpos dos “anormais”, chamados de corpos da multidão *queer*, “são também as reapropriações e os desvios dos discursos da medicina anatômica e da pornografia, entre outros, que construíram o corpo *straight* e o corpo desviante moderno” (PRECIADO, 2011, p. 16). A multidão *queer* “se faz na apropriação das disciplinas de saber/poder sobre os sexos, na rearticulação e no desvio das tecnologias sexopolíticas específicas de produção dos corpos ‘normais’ e ‘desviantes’” (PRECIADO, 2011, p. 16). Desse modo, pode-se dizer que, ao contrário das políticas feministas e das políticas dos homossexuais, a política da

multidão *queer* “não repousa sobre uma identidade natural (homem/mulher) nem sobre uma definição pelas práticas (heterossexual/homossexual), mas sobre uma multiplicidade de corpos que se levantam contra os regimes que os constroem como ‘normais’ ou ‘anormais’” (PRECIADO, 2011, p. 16).

Preciado acredita, assim como Butler, que as políticas de identidade feministas têm naturalizado a noção de mulher e, sobretudo, uma noção de mulher branca, de classe média e heterossexual. Sob essa lógica, as subjetividades que não se enquadram nessa noção de mulher reclamam outra forma de ser politicamente, microsujeitos do feminismo que haviam sido excluídos da batalha do feminismo - as mulheres não brancas, mulheres transexuais, lésbicas, prostitutas, etc. Tendo isso em vista, pergunta-se: qual o feminismo capaz de fazer frente às formas de produção de controle da subjetividade sexual, racial, social e política? Se a mulher já não é considerada o único sujeito a sofrer as consequências das desigualdades relativas a gênero e sexo, quem pode ser considerado o sujeito político do feminismo? Para Preciado, com a política da multidão *queer*

a crítica radical do sujeito unitário do feminismo, colonial, branco, proveniente da classe média alta e dessexualizado foi posta em marcha. Se as multidões *queer* são pós-feministas não é porque desejam ou podem atuar sem o feminismo. Pelo contrário, elas são o resultado de um confronto reflexivo do feminismo com as diferenças que o feminismo apagou em proveito de um sujeito político “mulher” hegemônico e heterocêntrico (PRECIADO, 2011, p. 17).

Preciado busca uma genealogia política que explique como aparecem historicamente as ficções políticas, e a qual conjunto de técnicas políticas de normalização do corpo e da sexualidade elas estão associadas, com o objetivo de se colocar contra essas ficções políticas e imaginar outros tipos de ficções políticas que deixem de produzir, sistematicamente, formas de opressão e exclusão. Desse modo, ele busca estratégias e instrumentos para dismantelar o regime de normalização e de produção dos corpos.

Em *Testo Junkie*, Preciado comenta que a transição para um terceiro tipo de capitalismo, situado em torno dos anos 70, acrescentou transformações no sexo e na sexualidade (PRECIADO, 2018, p. 27). As mudanças do sistema capitalista, além de transformar o sexo, o gênero, a sexualidade, a identidade sexual e o prazer em objetos de gestão política da vida (PRECIADO, 2018, p. 27), levaram essa gestão adiante “por meio de novas dinâmicas do tecnocapitalismo avançado, da mídia

global e das biotecnologias” (PRECIADO, 2018, p. 27). Nesse novo capitalismo as transformações “impõem um conjunto de dispositivos microprotéticos de controle da subjetividade por meio de novos protocolos técnicos biomoleculares e multimídia” (PRECIADO, 2018, p. 36).

Nossa economia mundial depende da produção e circulação interconectada de centenas de toneladas de esteroides sintéticos e órgãos, fluidos e células (tecnossangue, tecnoesperma, tecno-óvulo etc.) tecnicamente modificados; depende da difusão global de um fluxo de imagens pornográficas; depende da elaboração e distribuição de novas variedades de psicotrópicos sintéticos legais e ilegais (bromazepam, Special K, Viagra, Speed, cristal, Prozac, *ecstasy*, *poppers*, heroína); depende do fluxo de sinais e circuitos digitais de informação; depende de que todo o planeta se renda a uma forma de arquitetura urbana em que megacidades miseráveis convivem com altas concentrações de capital sexual (PRECIADO, 2018, p. 36).

Preciado descreve a *farmacopornografia* como um regime pós-industrial, global e mediático que cumpre as novas técnicas capitalistas de controle da subjetividade (PRECIADO, 2018, p. 36). “O termo se refere aos processos de governo biomolecular (fármaco-) e semiótico-técnico (-pornô) da subjetividade sexual” (PRECIADO, 2018, p. 36). Preciado diz que dois novos vetores de produção da subjetividade caracterizaram a formação da sociedade farmacopornográfica em meados do século XX. Primeiro, a introdução da “noção de ‘gênero’ como dispositivo técnico, visual e performativo para sexualizar o corpo, reorganizar o sistema médico-jurídico, educacional e médico” (PRECIADO, 2018, p. 226), e que agora abre margem para uma modificação técnica do corpo “para ‘inventar’ a ‘mente’ feminina e masculina” (PRECIADO, 2018, p. 226). Segundo ele, o surgimento de “técnicas de controle social adequadas para que o sistema disciplinar possa gradualmente filtrar o corpo individual” (PRECIADO, 2018, p. 226).

Preciado comenta a história de Agnes (PRECIADO, 2018, p. 397 – 406), diagnosticada com o “verdadeiro hermafroditismo” por pesquisadores da identidade sexual, inclusive Robert Stoller. Foi revelado que Agnes “sofia de uma ‘síndrome de feminização testicular’, um tipo pouco frequente de intersexualidade em que os testículos produzem uma quantidade elevada de estrogênios” (PRECIADO, 2018, p. 398). Tendo isso em vista, os pesquisadores iniciaram um tratamento “que prevê a reatribuição de gênero por meio de técnicas hormonais e cirúrgicas” (PRECIADO, 2018, p. 399). Com essas mudanças, Agnes passou a ser considerada fisicamente e legalmente uma mulher.

Para Preciado, se compararmos as histórias de Agnes e de Herculine Barbin podemos concluir que

No caso de Agnes, o aparato repressivo, transformado em um programa do sistema de saúde pública, dotou-se agora de uma nova sofisticação endocrinológica e cirúrgica para conseguir de forma ainda mais virtuosa aquilo que a medicina da época de Herculine Barbin só havia podido sonhar: estabelecer uma relação linear evidente entre sexo, gênero e sexualidade, fazendo do corpo uma inscrição legível e referencial sobre a verdade do sexo (PRECIADO, 2018, p. 400).

Preciado percebe que, seguindo as leituras foucaultianas de Herculine que exaltam sua resistência por não se integrar a nenhum dos sexos, é compreensível realizar uma crítica a Agnes, que parece facilmente se submeter aos dispositivos biopolíticos dos anos 50 para ter um sexo definido (PRECIADO, 2018, p. 401). Contudo, uma segunda narrativa do processo de transformação de Agnes complica essa interpretação foucaultiana. Sete anos depois da mudança legal de identidade, Agnes revelou a um médico que era um jovem do sexo anatômico masculino e “que, no começo da adolescência, tomou escondido Stilbestrol, um preparado a base de estrogênios que fora receitado a sua mãe” (PRECIADO, 2018, p. 402). Nessa nova narrativa, Agnes era um menino que sempre quis ser menina e viu na pílula que sua mãe e irmã tomavam a possibilidade de realizar seu sonho. Essa segunda história de Agnes mostra que ela não pode ser considerada simplesmente um corpo dócil que se submete aos dispositivos biopolíticos, como alegaria a teoria do poder e da subjetivação de Foucault. “Agnes não foi vítima do sistema médico-legal, mas sim, um preciso cartógrafo que conseguiu mapear as novas relações do poder farmacopornográfico emergentes durante a Guerra Fria” (PRECIADO, 2018, p. 402).

A segunda história de Agnes também “coloca em xeque alguns dos eixos argumentativos da teoria da identidade performativa de Judith Butler” (PRECIADO, 2018, p. 402). Segundo a perspectiva butleriana, o que Agnes aprendeu em seu processo de transformação é que a identidade de gênero “não é outra coisa senão um *script*, uma narração, uma ficção performativa, uma retórica em que o corpo age ao mesmo tempo como cenário e personagem principal” (PRECIADO, 2018, p. 403). Para Preciado, a teoria da performatividade peca ao sobrepor a *performance* ao orgânico. Ou seja, o problema da perspectiva da performatividade está no fato de Butler definir gênero, sexo e sexualidade como discursos e performances, esquecendo-se da materialidade dos corpos. “Agnes é um artefato biocultural

composto por substâncias orgânicas, uma ficção cujos próprios contornos são somáticos” (PRECIADO, 2018, p. 405). Assim, “trata-se não só de mostrar o caráter construído do gênero, como, mais importante, de também reclamar a possibilidade de intervir nesta construção até o ponto de criar formas de representação somática que estão vivas” (PRECIADO, 2018, p. 404).

Tendo em vista os contrastes dos discursos de Foucault e Butler acerca de Agnes, Preciado comenta:

O corpo de Agnes não é nem a matéria passiva sobre a qual age uma série de mecanismos biopolíticos de normalização, nem o efeito performativo de uma série de discursos sobre a identidade. O corpo de Agnes, verdadeiro colosso sexual de *autodesign*, é o resultado da reapropriação, do uso e do agenciamento coletivo de certas tecnologias de gênero com o objetivo de produzir novas formas de subjetivação (PRECIADO, 2018, p. 405).

Preciado considera *Testo Junkie* como “herdeiro das políticas de autoexperimentação de Agnes” (PRECIADO, 2018, 412). No livro, Preciado registra as modificações fisiológicas e políticas provocadas pela testosterona em seu corpo (PRECIDO, 2018). O livro é caracterizado pelo autor como “um protocolo de intoxicação voluntária a base de testosterona a respeito do corpo e dos afetos” (PRECIDO, 2018, p.13) de Beatriz Preciado. Seu livro é um ensaio corporal, mas é importante ressaltar que é um ensaio corporal próprio do autor. Ou seja, Preciado não pretende universalizar sua ensaística a todos os corpos, assim, seu ensaio pode ser considerado uma “ficção autopolítica ou uma autoteoria” (PRECIADO, 2018, p.13).

Deve-se notar que, não é porque é um experimento próprio que não pode ser considerado um experimento político. Diz Preciado:

Meus sentimentos, pelo fato de serem exclusivamente meus, não me interessam: pertencem a mim e a mais ninguém. Não me interessa sua dimensão individual, mas sim como são atravessados pelo que não é meu. Ou seja, por aquilo que emana da história de nosso planeta, da evolução das espécies, dos fluxos econômicos, dos resíduos das inovações tecnológicas, da preparação para as guerras, do tráfico de escravos e de mercadorias, da criação de hierarquias, as instituições penitenciárias e de repressão, das redes de comunicação e vigilância, da sobreposição aleatória de técnicas e de grupos de pesquisa de mercado e de blocos de opinião, da transformação bioquímica da sensibilidade, da produção e distribuição de imagens pornográficas (PRECIADO, 2018, p. 13 – 14).

Preciado, assim como na segunda narrativa de Agnes, é uma autocobaia. Ele diz fazer parte de um grupo de indivíduos que consideram “os hormônios sexuais como biocódigos livres e abertos cujo uso não deve estar regulado nem pelo Estado nem confiscado pelas companhias farmacêuticas” (PRECIADO, 2018, p. 59). Esses autoexperimentos buscam pontos de fuga frente ao controle estatal de fluxos, códigos e instituições (PRECIADO, 2018, p. 406), buscam fugir da privatização e da mercantilização “das tecnologias de produção e modificação do gênero e do sexo pelas corporações farmacopornográficas” (PRECIADO, 2018, p. 406). Por esse motivo, autoexperiências como essas não só desafiam e ridicularizam “as técnicas científicas e médico-legais contemporâneas dos diagnósticos psiquiátricos e hormonais às quais os transexuais são obrigados a se submeter” (PRECIADO, 2018, p. 401), mas também demonstram “como um tecnocordeiro sacrificial pode devorar uma manada de lobos farmacopornográficos” (PRECIADO, 2018, p. 401).

Em *Manifesto Contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*, Preciado se dedica a problematizar a questão da identidade e, para isso, toma como condutor a questão da identidade sexual. O filósofo propõe a contrassexualidade como uma possibilidade de contestação dos modelos que produzem a identidade sexual e a sexualidade dentro dos regimes normalizadores farmacopornográficos.

Preciado escreve 13 artigos que explanam os princípios da sociedade contrassexual. O primeiro artigo, “demanda que se apaguem as denominações ‘masculino’ e ‘feminino’ correspondentes às categorias biológicas (homem/mulher, macho/fêmea) da carteira de identidade” (PRECIADO, 2017, p. 35). O segundo artigo propõe que cada corpo assuma um “contranome, um novo nome que escape às marcas de gênero” (PRECIADO, 2017, p. 35). O terceiro artigo demanda que, após a invalidação do sistema de reprodução heterocentrado, sejam abolidos: “o contrato matrimonial e de todos os seus equivalentes liberais, que perpetuam a naturalização dos papéis sexuais” (PRECIADO, 2017, p. 36); os “privilégios sociais e econômicos derivados da condição masculina ou feminina” (PRECIADO, 2017, p. 36); e os “sistemas de transmissão e do legado dos privilégios patrimoniais e econômicos adquiridos” (PRECIADO, 2017, p. 36). No quarto artigo, Preciado propõe que “a resignificação contrassexual do corpo passa a vigorar com a introdução gradual de determinadas políticas contrassexuais” (PRECIADO, 2017, p. 36). Primeiro, universalizando as práticas estigmatizadas como abjetas pelo heterocentrismo, por segundo, colocando em movimento pesquisas que encontrem

e proponham novas formas de sensibilidade e afeto (PRECIADO, 2017, p. 36). O artigo cinco diz que todas as relações contrassexuais devem ser “resultado de um contrato consensual assinado por todos os participantes. As relações sexuais sem contrato serão consideradas como violações” (PRECIADO, 2017, p. 38). Esse contrato consensual é temporário e não pode “corresponder à totalidade da vida dos corpos ou sujeitos de fala” (PRECIADO, 2017, p. 38). No sexto artigo, Preciado expõe que a contrassexualidade exige que as atividades sexuais sejam separadas das atividades de reprodução. Na sociedade contrassexual “a reprodução será livremente escolhida pelos corpos suscetíveis de gravidez ou por corpos suscetíveis de doar espermatozoides” (PRECIADO, 2017, p. 38). O artigo sete “denuncia as atuais políticas psiquiátricas, médicas e jurídicas, bem como os procedimentos administrativos que se referem à mudança de sexo” (PRECIADO, 2017, p. 39). Para Preciado, essas políticas são promovidas por “instituições públicas e privadas de caráter estatal heteronormativo” que “impõem a mudança de sexo de acordo com os modelos anatômicos-políticos fixos de masculinidade e feminilidade” (PRECIADO, 2017, p. 39). Sob esse aspecto, Preciado acredita que as operações de mudança de sexo “não devem servir para que os corpos continuem a remeter à ideia de uma coerência masculina ou feminina” (PRECIADO, 2017, p. 39), mas sim, com a finalidade de abrir margem para a produção de corpos não heterocentrados (PRECIADO, 2017, p. 39). O artigo oito “reivindica a compreensão do sexo e do gênero como cibertecnologias complexas do corpo” (PRECIADO, 2017, p. 40). O artigo nove diz que as atividades contrassexuais “serão consideradas como um trabalho social que será, ao mesmo tempo, um direito e uma obrigação para qualquer corpo, e que essas atividades serão praticadas regularmente por certo número de horas por dia” (PRECIADO, 2017, p. 41). O décimo artigo “demanda a abolição da família nuclear como célula de produção, de reprodução e de consumo” (PRECIADO, 2017, p. 41). No artigo onze, Preciado diz que na sociedade contrassexual serão desconstruídas e renegociadas as fronteiras entre as esferas públicas e privada, o que implica “desconstruir a casa como espaço privado de produção e de reprodução heterocentrada” (PRECIADO, 2017, p. 42). No artigo doze, a filósofa afirma que “a sociedade contrassexual favorece o desenvolvimento do saber-prazer e das tecnologias dirigidas a uma transformação radical dos corpos e a uma interrupção da história da humanidade como naturalização da opressão” (PRECIADO, 2017, p. 41). O artigo treze “demanda que todo ato de sexualidade

seja considerado como um trabalho em potencial e, portanto, que a prostituição seja reconhecida como uma forma legítima de trabalho sexual” (PRECIADO, 2017, p. 41). E, por conseguinte, “todos os trabalhadores e trabalhadoras sexuais terão direito ao trabalho livre e igualitário, sem coação nem exploração, e deverão se beneficiar de todos os privilégios legais, médicos e econômicos de qualquer assalariado” (PRECIADO, 2017, p. 41).

O manifesto de Preciado realiza uma análise crítica da diferença de sexo e de gênero e das relações dicotômicas que esses conceitos usualmente desenvolvem, com a finalidade de desconstruir a naturalização das práticas sexuais e do sistema de gênero (PRECIADO, 2017, p. 22). Para ele, assim como para Butler, os conceitos de *Natureza* e *Sexo*, são “produto do contrato social heterocentrado, cujas performatividades normativas foram inscritas nos corpos como verdades biológicas” (PRECIADO, 2017, p. 21). Assim, o manifesto de Preciado propõe “a substituição desse contrato social que denominamos *Natureza* por um contrato contrassexual” (PRECIADO, 2017, p. 21).

Preciado diz que o conceito de natureza humana reproduz nos corpos, nos espaços e nos discursos a compreensão de que *natureza* é sinônimo de *heterossexualidade* (PRECIADO, 2017, p. 25). Para o filósofo, o sistema heterossexual que produz feminilidade e masculinidade funciona a partir da divisão e da fragmentação dos corpos, ou seja, “recorta órgãos e gera zonas de alta intensidade sensitiva e motriz (visual, tátil, olfativa...) que depois identifica como centros naturais e anatômicos da diferença sexual” (PRECIADO, 2017, p. 25). Assim, pode-se dizer que a diferença sexual surge de um processo de “redução que consiste em extrair determinadas partes da totalidade do corpo e isolá-las para fazer delas determinantes sexuais” (PRECIADO, 2017, p. 26). Sob esse aspecto, Preciado admite que “sexo é uma tecnologia de dominação heterosocial que reduz o corpo a zonas erógenas em função de uma distribuição assimétrica de poder entre os gêneros (feminino/masculino)” (PRECIADO, 2017, p. 25). Ou seja, para ele, os papéis e as práticas atribuídas aos gêneros masculino e feminino “são um conjunto arbitrário de regulações inscritas nos corpos que asseguram a exploração material de um sexo sobre o outro” (PRECIADO, 2017, p. 26).

A contrassexualidade reivindica o fim do conceito de *Natureza* “como ordem que legitima a sujeição de certos corpos a outros corpos” (PRECIADO, 2017, p. 21). Sob esse aspecto, na contrassexualidade “os corpos se reconhecem a si mesmos

não como homens ou mulheres, e sim como corpos falantes, e reconhecer os outros corpos como falantes” (PRECIADO, 2017, p. 21). Esse reconhecimento proporciona aos corpos a “possibilidade de aceder a todas as práticas significantes, assim como todas as posições de enunciação, enquanto sujeitos, que a história determinou como masculinas, femininas ou perversas” (PRECIADO, 2017, p. 21). Assim, pode-se dizer que a contrassexualidade é também

uma teoria do corpo que se situa fora das oposições homem/mulher, masculino/feminino, heterossexualidade/homossexualidade. Ela define a sexualidade como tecnologia, e considera que os diferentes elementos do sistema sexo/gênero denominados “homem”, “mulher”, “homossexual”, “heterossexual”, “transexual”, bem como suas práticas e identidades sexuais, não passam de máquinas, produtos, instrumentos, aparelhos truques, próteses, redes, aplicações, programas, conexões, fluxos de energia e de informação, interrupções e interruptores, chaves, equipamentos, formatos, acidentes, detritos, mecanismos, usos, desvios... (PRECIADO, 2017, p. 22 – 23).

Preciado diz que a palavra contrassexualidade deriva indiretamente da filosofia de Foucault, que demonstrou que a “resistência à produção disciplinar da sexualidade em nossas sociedades liberais não é a luta contra a proibição, e sim a contraproduktividade, isto é, a produção de formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna” (PRECIADO, 2017, p. 22). Assim, a contrassexualidade se define também como “resistência, dito de outra maneira, como formas de contradisciplina sexual” (PRECIADO, 2017, p. 22). Ou seja, se a sexualidade disciplinada é aquela que se define pelo sistema heterocentrado, e o corpo disciplinado sexualmente é aquele que regula sua identidade e suas práticas sexuais a partir desse sistema, a contrassexualidade, ou contradisciplina sexual, se torna uma alternativa por evitar os binarismos que limitam os corpos e suas atividades sexuais.

Preciado diz que a distinção sexo/gênero remete cada vez mais à distinção entre essencialismo e construtivismo (PRECIADO, 2017, p. 157). Nessa analogia, “tudo ocorre como se o sexo e a diferença sexual pudessem ser mais bem compreendidas em um âmbito essencialista, enquanto gênero, construção social da diferença sexual em diferentes contextos históricos e culturais” (PRECIADO, 2017, p. 157). Contudo, Preciado reconhece que tanto a posição essencialista, quanto a posição construtivista de sexo e gênero “dependem de um pressuposto moderno: a crença segundo a qual o corpo resguarda um grau zero ou uma verdade última, uma

matéria biológica ‘dada’” (PRECIADO, 2017, p. 157), para ele, “essa crença se encontra inclusive nas posições construtivistas mais radicais” (PRECIADO, 2017, p. 157). Preciado sustenta que “compreender o sexo e o gênero como tecnologias permite remover a falsa contradição entre essencialismo e construtivismo” (PRECIADO, 2017, p. 157). Para Preciado, é impossível desligar os corpos das forças sociais de construção da diferença sexual (PRECIADO, 2017, p. 157). O filósofo identifica que a tecnociência contemporânea, ao ignorar as diferenças entre o orgânico e o mecânico, intervém “diretamente sobre a modificação e a fixação de determinadas estruturas do ser vivo” (PRECIADO, 2017, p. 157). Sob esse aspecto, Preciado percebe a impossibilidade de determinar “onde terminam ‘os corpos naturais’ e onde começam as ‘tecnologias artificiais’” (PRECIADO, 2017, p. 158).

Preciado apresenta a *dildotectônica* como uma contraciência que, ao estudar o surgimento, a formação e a utilização do dildo, localiza deformações que ele inflige ao sistema sexo/gênero (PRECIADO, 2017, p. 49). Para o filósofo, “o dildo é o primeiro indicador da plasticidade sexual do corpo e da possível modificação prostética de seu contorno” (PRECIADO, 2017, p. 79). Por esse motivo, o dildo pode indicar “que os órgãos que interpretamos como naturais (masculinos ou femininos) já tenham sofrido um processo semelhante de transformação plástica” (PRECIADO, 2017, p. 79). “Enquanto objeto preso à carne” o dildo “reestrutura a relação entre o dentro e o fora, entre o passivo e o ativo, entre o órgão natural e a máquina” (PRECIADO, 2017, p. 87). Ao mesmo tempo, “como objeto móvel, que é possível deslocar, soltar e separar do corpo, caracterizando-se pela reversibilidade no uso, ameaça constantemente a estabilidade das operações dentro/fora, passivo/ativo, órgão natural/máquina” (PRECIADO, 2017, p. 87).

Pode-se considerar que as ideias de Preciado acerca da tecnologia do sexo e da contrassexualidade corroboram novas concepções acerca da sexualidade. Sua filosofia é considerada uma alternativa às formas tradicionais de pensar o gênero, o sexo e a sexualidade. Além disso, contribui imensamente com a crítica aos aspectos negativos das divisões que tradicionalmente estão imbricados nas questões acerca do gênero e do sexo. E ainda, percebe-se que já não se trata mais de pensar a sexualidade de forma dualista, nem “afirmar a existência de quatro ou cinco sexos, como querem alguns cientistas e teóricos do desejo da sexualidade” (PRECIADO, 2018, p. 245), mas antes, trata-se de “aceitar o caráter radicalmente tecnoconstruído, inegavelmente múltiplo, maleável e mutável dos corpos e prazeres”

(PRECIADO, 2018, p. 245). Por isso, enxerga-se na filosofia de Preciado um novo horizonte de investigação acerca do sexo e das relações sexuais, e a possibilidade também de um *além da sexualidade*.

3.2 ALÉM DA HUMANIDADE

As propostas de Preciado, além de problematizarem a questão da sexualidade humana, podem nos levar a questionar mais profundamente o conceito de humano e das tecnologias humanas. Isso porque, na medida em que a ciência e a tecnologia transformam as relações entre os seres humanos, elas também transformam e mobilizam novas concepções e práticas humanas. Tendo isso em vista, é importante investigar mais a fundo esse conceito que, desde o início, tem aparecido problematicamente.

Haraway acentua, em *O humano numa paisagem pós-humanista* (1993), que a figura modernista de humanidade possui uma face universal e genérica: “a face da humanidade tem sido a do homem” (HARAWAY, 1993, p. 277). Em contraposição a isso, a filósofa se coloca a pensar uma nova forma de humanidade. É interessante notar que, para Haraway, nós “precisamos de uma coisa chamada humanidade” (HARAWAY, 1993, p. 279). O problema para ela encontra-se na generalidade e universalidade do conceito. Desse modo, o que ela pretende expor é a possibilidade de pensar a humanidade de forma não genérica. Para ela,

a humanidade feminista precisa ter outra forma, outros gestos; mas, creio, precisamos ter figuras feministas de humanidade. Não podem ser homem ou mulher; tampouco o ser humano como a narrativa histórica apresentou esse universal genérico. As figuras feministas, finalmente, não podem ter nome; não podem ser nativas. A humanidade feminista deve, de algum modo, resistir à representação, à figuração literal, e também explodir em poderosos novos tropos, novas figuras de discurso, novas viradas de possibilidade histórica (HARAWAY, 1993, p. 277).

O foco de Haraway é “a figura de uma humanidade partida e sofredora significando – em ambiguidade, contradição, simbolismo usurpado e infundáveis cadeias de tradução não inocente – uma esperança possível” (HARAWAY, 1993, p. 278). Utilizando as figuras de Jesus e Sojourner Truth, Haraway desloca o ideal

humanitário do “igual” para a “prática autocrítica da diferença” (HARAWAY, 1993, p. 278).

Haraway percebe que “desde o início estamos no meio de múltiplas traduções e encenações de uma figura de humanidade sofredora não contida dentro das culturas da origem das histórias” (HARAWAY, 1993, p. 281). Neste sentido, a imagem de Jesus como sofredor-servo tornou-se um poderoso instrumento para os humanistas cristãos e suas “missões civilizadoras e discursos genocidas sobre humanidade comum” (HARAWAY, 1993, p. 280). De todo modo, Haraway compreende que essa imagem de Jesus aparece como mimética em vários níveis: “coroadado com espinhos e com manto de púrpura, veste zombeteiro traje de rei antes de sua injusta execução como criminoso” (HARAWAY, 1993, p. 281). Assim, por mais que Jesus venha a configurar para os cristãos “a união de humanidade e divindade numa narrativa de salvação universal” (HARAWAY, 1993, p. 282), ele representa também uma figura ambígua e complexa “envolta em tradução, encenação, mímica, disfarces e evasões” (HARAWAY, 1993, p. 282). Assim, ele representa não somente a imagem do igual, “de fato, a Sagrada Imagem do Igual, mas também o mímico original, o ator de uma história que zomba sobretudo das narrativas recorrentes a insistirem em que ‘o homem faz a si mesmo’” (HARAWAY, 1993, p. 282).

Para Haraway, Sojourner Truth também evoca “os temas do servo sofredor para reivindicar o status de humanidade para a figura chocantemente imprópria/inapropriada da condição feminina negra no Novo Mundo” (HARAWAY, 1993, p. 283). Ao questionar a categoria das mulheres, que era constituída pelas mulheres brancas de sua época, Haraway percebe em Sojourner um embasamento discursivo que corrobora com uma prática autocrítica da diferença, ao invés de buscar elementos que reafirmem o princípio de identidade feminina. Para ela, a questão do ser humano, da humanidade, inclusive o Ser Mulher, não pode estar conectada ao princípio de identidade. E ainda, além de desmistificar o conceito de identidade, a “teoria feminista de gênero correta deve ser **simultaneamente** uma teoria da diferença racial e sexual” (HARAWAY, 1993, p. 288). Ou seja, não se busca mais uma categoria de identificação universal entre as mulheres, pois se percebe que as singularidades que diferenciam uma mulher de outra mulher são suprimidas em prol de uma união categórica entre essas mulheres que nunca

ocorreu efetivamente. E se ocorreu, foi à custa da exclusão de toda uma parcela de mulheres não consideradas mulheres, como Sojourner.

Para Haraway, tanto Jesus, como a figura do servo sofredor, quanto Sojourner, como a *mulher* que não se enquadrava na conceituação de mulher afirmada pelas feministas brancas, são exemplos estratégicos para des-locar e des-membrar os atributos determinados pela cultura moderna ao conceito de *humano*. O princípio de identidade é colocado à prova com a “dissolução de uma locação de indivíduo dominante” (HARAWAY, 1993, p. 288). Para a filósofa, em contraposição a isso, a “política da ‘diferença’ que surge desta e de outras complexas reconstruções de conceitos de individualidade social e das práticas textuais e elas associadas sofrem profunda oposição de relativismos niveladores” (HARAWAY, 1993, p. 288).

Haraway contribui não só para o deslocamento do conceito tradicional de humano, mas também para o deslocamento das tradicionais ciências e tecnologias humanas. Para isso, Haraway introduz ao debate a questão da objetividade científica, conceito imprescindível visto sua importância nas definições acerca da espécie humana.

No artigo *Saberes localizados* (1995), Haraway pretende esclarecer sua perspectiva acerca da *objetividade*. Segundo ela, “as feministas seletiva e flexivelmente, têm se utilizado, e sido apanhadas, por dois pólos de uma tentadora dicotomia em relação à objetividade” (HARAWAY, 1995, p. 8). Essa disputa entre as feministas se dá na medida em que parte delas se agarra a uma concepção determinista da objetividade, enquanto a outra parte argumenta contra seu caráter determinístico.

Em um dos pólos dessa guerra dicotômica entre as feministas estão as feministas empiristas marxistas. A teoria marxista oferecia instrumentos para as versões de perspectivas, o que abriu margem para que as feministas empiristas insistissem nos significados legítimos da objetividade (HARAWAY, 1995, p. 14 – 15). Para Haraway, “o marxismo humanista foi poluído em sua origem pela sua teoria ontológica estruturante de dominação da natureza na auto-construção do homem” (HARAWAY, 1995, p. 14). Sob esse aspecto, o teor determinístico da objetividade é necessário, pois, garante o domínio da natureza pelo homem, ou mesmo pela mulher.

No outro pólo da disputa estão as feministas construcionistas sociais. Para essas, “as fronteiras internas-externas do conhecimento são teorizadas como

movimentos de poder, não movimentos em direção à verdade” (HARAWAY, 1995, p. 9). Aqui, nenhuma perspectiva é privilegiada, pois, para os adeptos da construção social as ideologias oficiais sobre a objetividade e o método científico são artifícios inventados “para distrair nossa atenção de chegar ao conhecimento do mundo efetivamente através da prática da ciência” (HARAWAY, 1995, p. 10).

Em resposta às colocações do construcionismo social, Haraway afirma que pretende desconstruir as “alegações de verdade de uma ciência hostil” (HARAWAY, 1995, p. 13). Haraway quer ir além “da denuncia da ciência enviesada” (HARAWAY, 1995, p. 13). Ou seja, a filósofa não nega que há um jogo de poder dentro do ramo científico, contudo, esse argumento não é suficiente para que ela renuncie completamente à ciência. Para Haraway, “as feministas têm que insistir numa explicação melhor do mundo; não basta mostrar a contingência histórica radical e os modos de construção de tudo” (HARAWAY, 1995, p. 15). Sob esse aspecto, Haraway acredita que não se trata somente de uma disputa acerca da epistemologia da objetividade científica, trata-se também de uma questão ética e política (HARAWAY, 1995, p. 15).

Por outro lado, Haraway também problematiza a legitimidade da objetividade científica. A filósofa não deixa de perceber que “a ciência sempre teve a ver com a busca de tradução, convertibilidade, mobilidade de significados e universalidade” (HARAWAY, 1995, p. 16). Esses atributos da ciência são chamados por Haraway de reducionismo, e para ela, “esta é a fantasia mortal que as feministas e outros identificaram em algumas versões das doutrinas de objetividade a serviço de ordenações hierárquicas e positivistas a respeito do que pode ter validade como conhecimento” (HARAWAY, 1995, p. 16 – 17). Sob esse aspecto, Haraway afirma que “as feministas não precisam de uma doutrina de objetividade que prometa transcendência, uma estória que perca o rastro de suas mediações justamente quando alguém deve ser responsabilizado por algo” (HARAWAY, 1995, p. 16).

Em relação a essa disputa de posições em relação à objetividade científica Haraway comenta:

Em nosso esforço por escalar o pau de sebo que leve a uma doutrina utilizável da objetividade, eu e a maioria das outras feministas nos debates sobre a objetividade, temos alternadamente, ou até simultaneamente, nos agarrado a ambos os lados dessa dicotomia que Harding descreve como projetos de ciência sucessora versus explicações pós-modernas sobre a diferença e que esbocei aqui como construtivismo radical versus empirismo

crítico feminista. É claro que é difícil subir quando se está agarrado a ambos os extremos de um poste, simultânea ou alternadamente. Portanto, é hora de mudar a metáfora (HARAWAY, 1995, p. 17).

O caminho que Haraway segue para a imagística dessa nova metáfora se apoia, ainda metaforicamente, no sentido da visão (HARAWAY, 1995, p. 18). Para Haraway, uma das várias tonalidades que a palavra objetividade tem para as feministas é a ideia de uma visão objetiva. A questão é que essa visão objetiva é sempre objetivada por alguém que a vê e, para Haraway, “este olhar significa as posições não marcadas de Homem e Branco” (HARAWAY, 1995, p. 18).

Isso quer dizer, esse *tipo de visão* “inscreve mimeticamente todos os corpos marcados, que possibilita à categoria não marcada alegar ter o poder de ver sem ser vista, de representar, escapando à representação” (HARAWAY, 1995, p. 18). Essa visão não marcada do homem branco marca todos os outros corpos que vê. Os marcados são as mulheres, os negros, os gays, lésbicas, indígenas, ou seja, são os corpos marcados por raça, classe, gênero e todas as outras categorias de especificações humanas. Para Haraway, esse tipo de visão pode ser definido como “o truque de deus de ver tudo de lugar nenhum” (HARAWAY, 1995, p. 19). Quem não é humano e pode definir *o que é humano* não pode *ser* humano, por conseguinte, é Deus.

Haraway não pretende ceder a esses mitos tentadores da visão (HARAWAY, 1995, p. 20). O que ela pretende é “sugerir como isso nos permite construir uma doutrina utilizável, mas não inocente, da objetividade” (HARAWAY, 1995, p. 20). A filósofa acredita que é importante resgatarmos o sentido da visão “para encontrar nosso caminho através de todos os truques e poderes visualizadores das ciências e tecnologias modernas que transformaram os debates sobre a objetividade” (HARAWAY, 1995, p. 20 – 21). Para Haraway é necessária outra forma de tratarmos a visão.

Haraway comenta também outra forma de visão: a relativista. Para ela, “o relativismo é uma maneira de não estar em lugar nenhum, mas alegando-se que se está igualmente em toda parte” (HARAWAY, 1995, p. 24). Uma das tendências do relativismo é esquivar-se da responsabilidade e da avaliação crítica (HARAWAY, 1995, p. 24). E por esse motivo, Haraway acredita que “nas ideologias da objetividade, o relativismo é o perfeito gêmeo invertido da totalização; ambos negam interesse na posição, na corporificação e na perspectiva parcial; ambos tornam

impossível ver bem” (HARAWAY, 1995, p. 24). Desse modo, tanto o relativismo quanto a totalização são considerados “truques de deus”.

Haraway argumenta “a favor de políticas e epistemologias de alocação, posicionamento e situação nas quais a parcialidade e não universalidade é a condição de ser ouvido nas propostas a fazer conhecimento racional” (HARAWAY, 1995, p. 30). Ou seja, a filósofa percebe que “posicionar-se é, portanto, a prática chave, base do conhecimento organizado em torno das imagens da visão” (HARAWAY, 1995, p. 27). Isso ocorre, pois, os instrumentos da visão mediam *pontos de vista, ou formas de se ver*. Para Haraway, nem todos esses modos de se ver, ou pontos de vistas, são inimigos, “só o truque de deus é proibido” (HARAWAY, 1995, p. 30). Para ela, “a única posição a partir da qual a objetividade não tem a possibilidade de ser posta em prática e honrada é a do ponto de vista do senhor, do Homem, do deus único, cujo Olho produz, apropria e ordena toda diferença” (HARAWAY, 1995, p. 27).

Assim, Haraway percebe que a objetividade não se constitui a partir da falsa visão “que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades” (HARAWAY, 1995, p. 21). Para ela, “a objetividade revela-se como algo que diz respeito à corporificação específica e particular” (HARAWAY, 1995, p. 21). E sob esse aspecto, o que Haraway propõe é um *olhar* a partir da *perspectiva parcial*, “que abre, e não fecha, a questão da responsabilidade pela geração de todas as práticas visuais” (HARAWAY, 1995, p. 21).

A ciência torna-se assim o modelo paradigmático, não do fechamento, mas do que é contestável e contestado. A ciência torna-se o mito, não do que escapa à ação e à responsabilidade humanas, num domínio acima da disputa, mas, antes, de prestação de contas e de responsabilidade por traduções e de solidariedades vinculando visões cacofônicas e as vozes visionárias que caracterizam os saberes dos subjugados. Uma divisão dos sentidos, uma confusão entre voz e visão, mais do que ideias claras e distintas, torna-se metáfora para a base do racional. Não buscamos os saberes comandados pelo falocentrismo (saudades da presença da Palavra única e verdadeira) e pela visão incorpórea, mas aqueles comandados pela visão parcial e pela voz limitada. Não perseguimos a parcialidade em si mesma, mas pelas possibilidades de conexões e aberturas inesperadas que o conhecimento situado oferece. O único modo de encontrar uma visão mais ampla é estando em algum lugar. A questão da ciência para o feminismo diz respeito à objetividade como racionalidade posicionada. Suas imagens não são produtos da escapatória ou da transcendência de limites, isto é, visões de cima, mas sim a junção de visões parciais e de vozes vacilantes numa posição coletiva de sujeito que promete uma visão de meios de corporificação finita continuada, de viver dentro de limites e contradições, isto é, visões desde algum lugar (HARAWAY, 1995, p. 33 – 34).

Para Haraway, os efeitos da *perspectiva parcial* são os *saberes localizados*. Esses *saberes* se opõem ao caráter determinista e universalista que a ciência tradicionalmente buscou, por serem produtos do posicionamento parcial frente aos dados da experiência. Constantemente, a ciência recorre à observação empírica como meio para atingir um conhecimento universalizado, ou mesmo prová-lo empiricamente de modo a justificá-lo. Assim, a ciência almeja construir um conhecimento que seja útil à previsão do futuro e dominação, por meio da determinação, do presente. Por sua vez, os *saberes localizados* desestabilizam as suposições de previsibilidade, universalidade e objetividade desse modo da ciência operar. A objetividade feminista que atua por meio da perspectiva parcial reconhece que os dados científicos não são determinados, fixos e fechados, mas localizados ou situados, e permitem articulações antes interditadas pelo determinismo científico.

Haraway sugere uma solução para as ambiguidades da dicotomia sujeito/objeto na ciência. Para ela, um dos motivos pelos quais as feministas tendem a escapar das doutrinas de objetividade científica é a “suspeita sobre um ‘objeto’ de conhecimento ser uma coisa inerte e passiva” (HARAWAY, 1995, p. 34). Contudo, esses modos de pensar “podem parecer ou apropriações de um mundo fixo e determinado, reduzido a recurso para projetos instrumentais das sociedades ocidentais destrutivas, ou ser vistos como máscaras para interesses, comumente interesses dominantes” (HARAWAY, 1995, p. 34).

Sob esse aspecto, Haraway diz que “‘sexo’ como objeto do conhecimento biológico comumente aparece sob a capa do determinismo biológico” (HARAWAY, 1995, p. 35). Essa perspectiva do sexo impede a crítica e a intervenção ativa e transformadora colocadas em prática pelos conceitos feministas (HARAWAY, 1995, p. 35). Ou seja, Haraway percebe que o determinismo biológico é um dos aspectos negativos da perspectiva do sexo como objeto do conhecimento determinado e fixo. Contudo, percebe também que “perder as descrições biológicas autorizadas a respeito de sexo, que criaram tensões produtivas com seu par binário, gênero, parece implicar em perder muito” (HARAWAY, 1995, p. 35). Para Haraway, uma das perdas que temos ao evitar pensar o sexo como objeto de conhecimento seria a impossibilidade de pensar o corpo além de “algo que não seja uma página em branco para inclusões sociais, inclusive aquelas do discurso biológico” (HARAWAY, 1995, p. 35).

Para Haraway, pensar o corpo como *uma página em branco* requer a perspectiva de que a “natureza é apenas a matéria-prima da cultura, apropriada, conservada, escravizada” (HARAWAY, 1995, p. 36). Esse modo de tratar a dicotomia natureza/cultura gera efeitos também na dicotomia sexo/gênero. Por exemplo, quando Butler afirma que sexo e gênero é a mesma coisa, ou mesmo que os limites entre sexo e gênero não são localizáveis, ela recupera o sexo para ele ser reapresentado como gênero. Haraway explica que esse é seu “nervosismo a respeito da distinção sexo/gênero na história recente da teoria feminista” (HARAWAY, 1995, p. 36). O que Butler faz é problematizar radicalmente as dicotomias natureza/cultura e sexo/gênero de forma a colocá-las em cheque, de forma a demonstrar que não precisamos dessas dicotomias para dar significado e coerência aos corpos. Para Haraway, perdemos muito ao caracterizar a natureza e os objetos sob esse ponto de vista. Isso porque “aqui, o objeto tanto reafirma como renova o poder do conhecedor, mas qualquer estatuto enquanto agente na produção do conhecimento lhe deve ser negada” (HARAWAY, 1995, p. 35).

Sob esse aspecto, Haraway enxerga o corpo não como um dado determinado biologicamente, ou mesmo como uma página em branco na qual o gênero insere suas significações, mas sim, como um *agente/ator* que existe no mundo de “muitas e maravilhosas formas” (HARAWAY, 1995, p. 37). Assim, as diferenças entre os corpos não são marcadas e vistas como intrínsecas, mas “biologicamente teorizadas como situacional” (HARAWAY, 1995, p. 39). Ou seja, o corpo agente não foge à teorização biológica, contudo, essas novas representações do corpo biológico, da fêmea biológica e do macho biológico permanecem abertas à contestação e à conversa (HARAWAY, 1995, p. 39). Assim, “essas representações anunciam o conhecimento como uma conversa situada a cada nível de articulação” (HARAWAY, 1995, p. 39).

Assim, Haraway percebe que é importante outra forma de tratar o objeto do conhecimento, além dessa que transforma o objeto em “recurso para ser apropriado, na qual o objeto do conhecimento é, no limite, ele mesmo apenas matéria para o poder seminal, o ato, do conhecedor” (HARAWAY, 1995, p. 35). O que Haraway propõe é que o objeto do conhecimento “seja visto como um ator e agente, não como uma tela, ou um terreno, ou um recurso, e, finalmente, nunca como um escravo do senhor que encerra a dialética apenas na sua agência e em sua autoridade de conhecimento ‘objetivo’” (HARAWAY, 1995, p. 36). Para Haraway,

levar em conta a agência dos objetos poderia corroborar na dissolução das ambiguidades na dicotomia sujeito/objeto, além de “evitar erros grosseiros e conhecimentos equivocados de vários tipos nessas ciências” (HARAWAY, 1995, p. 36).

Em *A Partilha do Sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente* (2011), Haraway sugere uma nova perspectiva acerca das relações entre humanos e animais dentro dos laboratórios de testes científicos. Pode-se dizer que tradicionalmente a relação entre humanos e animais dentro do laboratório ocorreu de forma semelhante ao funcionamento da relação entre sujeito e objeto descrita pela modernidade. O animal era classificado e se tornava instrumento objetificado de estudo para o sujeito humano. Recentemente, houve um avanço dos movimentos a favor dos direitos dos animais que trouxeram à tona abusos e crueldades pelos quais os animais passavam dentro dos laboratórios, o que abriu um novo ramo de intervenções que caminham até hoje em prol do fim dos testes em animais. É importante perceber, que tanto a perspectiva do animal como *instrumento* do humano, quanto a perspectiva do animal como um *ser vivo* que é vítima do humano reafirmam um abismo, uma diferença intrínseca, entre humanos e animais. Para Haraway, devemos buscar outra forma de enxergar a relação entre humano e animal nos laboratórios de testes científicos, que não aquela que os objetificam em instrumentos ou vítimas.

Sob esse aspecto, Haraway propõe que rompamos a barreira que separa os humanos dos animais dentro dos laboratórios. Ou seja, a relação entre humano e animal não será mais pensada segundo a relação entre sujeito e objeto, mas uma relação entre *gentes* que trabalham no laboratório. Visto que, para a filósofa, os testes em animais realizados em laboratório são importantes para novas janelas de mundo e configurações de relações, para ela é mais vantajoso ver os animais como *trabalhadores de laboratórios*, assim como os humanos. Para ela, o problema não está exatamente na questão dos testes em animais, mas na relação instrumental e objetificada que normalmente ocorre nesses testes.

As entidades com limites totalmente seguros chamadas indivíduos possessivos (imaginados como humanos ou animais) são as unidades erradas para considerar o que está acontecendo. Isso não significa que um determinado animal não importa, mas que o importar está sempre dentro de conexões que exigem e possibilitam resposta, não classificação ou calculação nua e crua. A resposta, é claro, cresce com a capacidade de responder, ou seja, responsabilidade. Tal capacidade pode ser moldada

apenas em e para relacionamentos multidirecionais, nos quais sempre mais de um ente responsivo está em processo de vir a ser. Isso significa que os seres humanos não são os únicos devedores e dotados de responsabilidade. Animais, como trabalhadores em laboratório, animais em todos os seus mundos são responsáveis, ou capazes de resposta, no mesmo sentido em que as pessoas o são. Isto é, a responsabilidade é um relacionamento construído em intra-ação através do qual os entes, sujeitos e objetos, passam a existir. As pessoas e os animais em laboratório são, ao mesmo tempo, sujeitos e objetos uns dos outros na intra-ação em andamento. Se essa estrutura de relação material-semiótica é rompida ou impedida de nascer, então nada mais resta além de objetificação e opressão (HARAWAY, 2011, p. 29).

Haraway diz que ficou fascinada pela história contada no romance *Uma Menina Chamada Desastre*, de Nancy Farmer, na qual relata o relacionamento entre Baba Joseph, um velho vapostori africano, e os porquinhos-da-índia cuidados por ele numa estação científica (HARAWAY, 2011, p. 28). Os porquinhos-da-índia eram mantidos, durante o horário de trabalho, em “cestinhos apertados enquanto gaiolas de tela cheias de moscas picadoras eram colocadas sobre eles, que tinham tido a pele raspada e pintada com venenos que podiam afetar os insetos ofensores com seus parasitos protozoários” (HARAWAY, 2011, p. 28). Baba Joseph concordava que era cruel manter os porquinhos-da-índia sob tais condições, contudo, sabia também que aquela crueldade poderia evitar a morte do gado, com o qual Baba Joseph também se preocupava. Entre essas duas percepções, o velho vapostori deixava-se também, às vezes, ser picado pelas moscas. Fazia isso para saber o que os porquinhos-da-índia estavam sofrendo e acreditava que, se compartilhasse da dor que eles sentiam, Deus talvez o perdoasse (HARAWAY, 2011, p. 28). Para Haraway, essa história apresenta uma “visão profunda de como pensar o trabalho dos animais e sua gente nas práticas científicas, especialmente nos laboratórios experimentais” (HARAWAY, 2011, p. 28).

Para Haraway, a atitude de Baba Joseph, de se deixar ser picado, possui dois elementos: um mimético e outro, que a autora chama de *partilha não mimética*. O elemento de mimese pode ser descrito pela perspectiva de que Baba Joseph, ao ser picado, pretende somente “sentir em *sua* carne o que os porquinhos-da-índia aos seus cuidados sentem” (HARAWAY, 2011, p. 36). Ou seja, o cuidador está somente experimentando em seu corpo a dor dos porquinhos-da-índia. Contudo, o interesse de Haraway está mais voltado para a outra perspectiva da prática de Baba Joseph. Para a filósofa, é possível concluir também que Baba Joseph não se submeteu a picadas somente para experimentar da dor dos porquinhos-da-índia, mas para *saber*

da dor deles, “a fim de fazer o que pudesse, nem que fosse apenas para dar testemunho da necessidade de algo corretamente chamado de perdão mesmo nos casos mais completamente justificados de causação de sofrimento” (HARAWAY, 2011, p. 36). Para Haraway, não é possível evitar completamente o sofrimento. O que realmente é proibido aqui é “legitimar’ uma relação com o sofrimento de maneira puramente regulamentar ou descomprometida e insensível” (HARAWAY, 2011, p. 31). Assim, a partilha do sofrimento deve ser “o tipo de envolvimento que não deixe a desigualdade tornar-se senso comum ou ser tomada como obviamente aceitável” (HARAWAY, 2011, p. 38).

Sob esse aspecto, pode-se dizer que para Haraway,

O cuidador de animais não está envolvido em atos heroicos de autoexperimentação, mas sim na obrigação prática e moral de mitigar o sofrimento entre os mortais – e não apenas humanos mortais – sempre que possível e compartilhar as condições de trabalho, inclusive o sofrimento, dos atores mais vulneráveis do laboratório. O braço picado de Baba Joseph não é o fruto de uma fantasia heroica de extinguir todo sofrimento ou não causar sofrimento, mas o resultado de assumir o risco e a solidariedade implicados nos relacionamentos instrumentais em vez de negá-los (HARAWAY, 2011, p. 29).

Para Haraway, “aprender a compartilhar não mimeticamente a dor de outros animais é uma abertura ontológica, um problema prático e uma obrigação ética dos seres humanos” (HARAWAY, 2011, p. 48). Uma abertura ontológica que permite pensarmos os animais que trabalham em laboratório como agentes/atores, e não como recursos instrumentais do humano. Nesse sentido, Haraway reconhece que linha que separa animais e humanos dentro do laboratório pode ser cedida. As perspectivas do que é *Humano* e *Animal*, e a relação dicotômica entre eles formada aos moldes da dicotomia moderna sujeito/objeto, são desconstruídas. Isso explica porque Haraway afirma que as categorias *Humano* e *Animal* são “unidades erradas” para compreender as complexidades que envolvem os trabalhos em laboratórios (HARAWAY, 2011, p. 29).

Haraway propõe, em *Um manifesto para os cyborgs* (1994), uma alternativa ao identitarismo e ao substancialismo promovidos pela atual concepção de natureza humana. Na tentativa de criar um mito político irônico, a autora contrapõe à imagem do *Humano* a imagem do *cyborg*, “uma criatura ligada não só à realidade social como à ficção. A realidade social é experimentada por meio das relações sociais,

nossa construção política mais importante, capaz de elaborar a ficção de mudar o mundo” (HARAWAY, 1994, p. 243 – 244).

Segundo Haraway, “o ‘sexo’ do *cyborg* restaura algumas das mais fascinantes réplicas barrocas dos fetos e dos invertebrados” (HARAWAY, 1994, p. 244). Assim, pode-se dizer que os *cyborgs* não possuem uma sexualidade determinada e, sob esse aspecto, eles seguem um processo variável e eterno de formação sem destino predeterminado. Por conseguinte, os *cyborgs* não aderem aos sistemas de significação e identificação dicotômicos. Isso não quer dizer que eles são ao mesmo tempo os dois sexos em um só indivíduo. O *cyborg* não se situa na soma dos dois polos estruturantes da dicotomia sexual e de gênero, ao contrário,

o *cyborg* é uma criatura num mundo pós-gênero, sem entretanto nenhuma relação com a bissexualidade, simbiose pré-edipiana, trabalho não alienado, ou outras tentações de uma integridade orgânica, por meio de uma apropriação final de todas as partes numa unidade maior (HARAWAY, 1994, p. 245).

Assim, o *cyborg* surge para desestabilizar as determinações que produzem o ser humano aos moldes dicotômicos ocidentais. Haraway percebe que certos dualismos foram persistentes nas tradições ocidentais, tais como “eu/outro, corpo/mente, cultura/natureza, macho/fêmea, civilizado/primitivo, realidade/aparência, todo/parte, agente/recurso, criador/criado, ativo/passivo, certo/errado, verdade/ilusão, total/parcial, Deus/homem” (HARAWAY, 1994, p. 278). Esses dualismos representam sistemas que corroboram para a “lógica e as práticas de dominação da mulher, das pessoas de cor, da natureza, dos trabalhadores, dos animais – em suma, dominação de todos que se constituem em ‘outros’, cuja tarefa é refletir o eu” (HARAWAY, 1994, p. 278). Sob esse aspecto, Haraway explica:

O eu é o uno que não se encontra dominado, que conhece isto através do serviço do outro. O outro é aquele que sustenta o futuro, que conhece isto através da experiência da dominação, que fornece a mentira à autonomia do eu. Ser uno é possuir autonomia, poder, em suma, ser Deus; mas ser uno também significa ser uma ilusão e, neste sentido, estar envolvido numa dialética do apocalipse com o outro (HARAWAY, 1994, p. 278).

Para Haraway, “grande parte dos socialistas americanos, e das feministas, veem dualismos profundos entre corpo e mente, animal e máquina, idealismo e materialismo nas práticas sociais” (HARAWAY, 1994, p. 249). Ao contrário, seu “mito *cyborg* se refere a fronteiras violadas, fusões potentes e possibilidades perigosas”

que “poderia tornar-nos capazes de clamar por outros significados, bem como por outras formas de poder e prazer em sociedades mediatizadas pela tecnologia” (HARAWAY, 1994, p. 249 – 250).

Para Haraway, “três rupturas cruciais de fronteiras tornam possível uma análise política ficcional (político-científica)” (HARAWAY, 1994, p. 246). A primeira encontra-se em “uma brecha na fronteira entre o humano e o animal” (HARAWAY, 1994, p. 246). Haraway explica que a biologia e a teoria evolucionista corroboraram em reduzir a linha que separava os humanos dos animais nos últimos dois séculos (HARAWAY, 1994, p. 246). Para a filósofa, “os movimentos pelos direitos dos animais não são negações irracionais da singularidade humana, são sinais evidentes do reconhecimento da ligação desacreditada entre natureza e cultura” (HARAWAY, 1994, p. 246). Tendo em vista essa primeira ruptura, Haraway diz que:

o *cyborg* aparece como mito justamente quando a fronteira entre o humano e o animal é transgredida. Em vez de finalizar a separação entre o homem e os outros seres vivos, os *cyborgs* assinalam, de maneira perturbadora e prazerosa, sua estreita ligação (HARAWAY, 1994, p. 247).

A segunda ruptura crucial se estabelece entre o animal humano (organismo) e a máquina (HARAWAY, 1994, p. 247). Segundo Haraway, de início as máquinas não eram automáticas, autoconstruídas ou autônomas, ou seja, não eram o homem (HARAWAY, 1994, p. 247). E por isso se achava sempre necessário um homem para operar a máquina. Contudo, as máquinas desenvolvidas nas últimas décadas “tornaram ambígua a diferença entre natural e artificial, corpo e mente, autodesenvolvimento e projeto exterior, além de muitas outras distinções que costumavam aplicar-se a organismos e máquinas” (HARAWAY, 1994, p. 247).

Além disso, a fusão do humano com a máquina torna-se cada vez mais presente na medicina: marca-passos, membros eletrônicos, órgãos artificiais mecânicos, eletrônicos que possibilitam a comunicação, *biochip*, entre outros exemplos. Essas fusões violam a fronteira entre humano e máquina, orgânico e tecnológico, e demonstram que *aquilo* “que conta como natureza – uma fonte de compreensão e uma promessa de inocência – se encontra arruinada, provavelmente de forma fatal” (HARAWAY, 1994, p. 248).

A terceira ruptura que possibilita o *cyborg*, mito político ficcional de Haraway, é uma “subcategorização da segunda: a fronteira entre o físico e o não físico”

(HARAWAY, 1994, p. 248). Segundo a filósofa, “as máquinas modernas representam a quintessência dos legados da microeletrônica: estão em toda parte e são invisíveis” (HARAWAY, 1994, p. 248). Por serem invisíveis não se enquadram nos termos científicos definidos e almejados, pois, a inacessibilidade ao dado visual acarreta o medo que muitos cientistas evitam: a imprevisibilidade.

Em termos gerais, pode-se dizer que “o mundo dos *cyborgs* poderia ser constituído de realidades sociais e corporais vividas, nas quais as pessoas não sentissem medo de seu parentesco com animais e máquinas, nem de suas identidades permanentemente parciais” (HARAWAY, 1994, p. 250). Um mundo onde os dualismos antes separados categoricamente como estratégia de dominação fossem desafiados e violados. No mundo dos *cyborgs* “não fica claro quem faz e quem é feito na relação entre homem e máquina. Não fica claro o que é mente e o que é corpo em máquinas que se resolvem através de práticas de codificação” (HARAWAY, 1994, p. 278). Assim, percebe-se que “a imagística dos *cyborgs* pode sugerir uma maneira de sair do labirinto dos dualismos com os quais explicamos a nós mesmos, nossos corpos e nossos instrumentos” (HARAWAY, 1994, p. 283).

O *cyborg* não se conforma às definições de espécie, forma, conteúdo, substância, identidade, previsibilidade e várias outras determinações predominantes na concepção de natureza humana. Segundo Haraway, o *cyborg* “significa ao mesmo tempo construir e destruir máquinas, identidades, categorias, relações, espaços, histórias” (HARAWAY, 1994, p. 283). Assim, o *cyborg* constitui uma forma de superação do ideal de *Humano* proposto pela racionalidade moderna ao desestabilizar os atributos considerados *humanos*. Desse modo, “os *cyborgs* que povoam a ficção científica feminista tornam bastante problemáticos os *status* de homem ou de mulher, de humano, artefato, membro de uma raça, de identidade individual ou de corpo” (HARAWAY, 1994, p. 279). E ainda, “definem possibilidades e limites políticos bastante diferentes daqueles propostos pela ficção mundana de Homem e Mulher” (HARAWAY, 1994, p. 281).

Assim, o *cyborg* proposto por Haraway transforma a própria ideia de *natureza humana* em um conceito vago e danoso à política feminista, quando essa está presa aos discursos identitários de significação e representação. Sob esse aspecto Haraway diz que “as feministas *cyborgs* têm de provar que ‘nós’ não queremos mais nenhuma matriz natural de unidade e que nenhuma construção representa o todo” (HARAWAY, 1994, p. 254). Enquanto algumas feministas afirmavam que a unidade

entre as mulheres seria devida a uma experiência feminina universalmente compartilhada entre todas as mulheres, Haraway as contrapõe dizendo que “a insistência na vitimização como único solo para a descoberta já causou danos suficientes” HARAWAY, 1994, p. 254). Para Haraway, “o *cyborg* é um tipo de ficção e experiência vivida que muda aquilo que foi estabelecido como ‘experiência feminina’ nas últimas décadas do século XX” (HARAWAY, 1994, p. 244).

CONCLUSÃO

Ensinarão-nos que a espécie humana é dividida em dois tipos, homens e mulheres, que se distinguem em função de seu sexo. Muitas vezes, a distinção entre “homens” e “mulheres” foi informada pelo conceito de natureza do sexo, ou seja, fundamentada e validada a partir de um ideário naturalista e essencialista do sexo. E a noção de natureza do sexo, além de dividir a humanidade, também foi responsável por estabelecer uma hierarquia entre homens e mulheres.

Sob esse aspecto, pode-se afirmar que a mulher nem sempre participou da humanidade. Como constataram filósofas feministas iluministas, as mulheres nem mesmo eram consideradas da mesma espécie que os homens, de modo que o conceito de humano representava tão somente o homem.

Olympe de Gouges ficou conhecida por sua *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, uma provocação aos ideais de igualdade e universalidade expressos na *Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Segundo ela, a pretensão de garantia universal de direitos a todos os cidadãos era meramente retórica, uma vez que esses discursos não eram produzidos por mulheres nem direcionados a elas. Mary Wollstonecraft endossou essa crítica, ressaltando que esses discursos nem sequer levavam em consideração a experiência social concreta das mulheres, marcada por barreiras bastante claras que impediam ou dificultavam o acesso das mulheres às mesmas prerrogativas que eram conferidas aos homens. Assim, sua *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, reclama a igualdade entre homens e mulheres mediante o acesso da mulher à mesma educação conferida aos homens.

Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft trouxeram contribuições marcantes para esclarecer a contingência presente no discurso universalista do *Humano Homem*. Desde aquela época, já se acusava que a universalidade da espécie humana foi construída à custa da exclusão de toda a parcela da humanidade representada pelas mulheres. Assim, os discursos feministas iluministas, e suas reivindicações, são considerados um marco importante na história do feminismo ocidental.

Contudo, é importante observar que os feminismos iluministas estavam imbuídos da lógica burguesa de sua época. Tratava-se da reivindicação de mulheres brancas, burguesas e heterossexuais por serem tratadas com a mesma

consideração e respeito que se garantia aos homens brancos, burgueses e heterossexuais. Como já dito, não que essas reivindicações não tenham sido importantes para a história do feminismo, mas deve-se explicitar que a lógica universalista da igualdade, também presente no discurso feminista iluminista, continuou gerando hierarquização, e dessa vez, entre as próprias mulheres, como ressalta Sojourner Truth.

Simone de Beauvoir promoveu uma nova abordagem da questão da masculinização da humanidade. Para ela, por mais positivas que tenham sido as reivindicações feministas iluministas por que as mulheres gozassem de educação formal, racionalidade e direitos civis como os homens, esses aspectos não davam conta do verdadeiro problema: o fato de as mulheres estarem situadas numa cultura que as conduz no caminho de uma feminilidade que sempre as colocará em posição inferior aos homens.

Assim, Beauvoir retirou a existência do plano substancial naturalista, tornando possível afirmar que as mulheres efetivamente foram consideradas *não humanas* ou *menos humanas* que os homens, mas não porque essa seja uma verdade proveniente da natureza; elas são consideradas assim porque foram submetidas a ocupar o lugar do Outro. Ao desnaturalizar a inferioridade feminina, Beauvoir possibilitou que as mulheres questionassem mais profundamente os desígnios de Eva e de Pandora. Além disso, suas considerações ajudam a compreender a diferença entre sexo e gênero desenvolvida pelas feministas que a sucederam.

O conceito de gênero foi apropriado por feministas com o objetivo de contrariar a naturalização da diferença sexual em diversas esferas de disputa política; para não só explicar os sistemas históricos por meio dos quais a diferença sexual é socialmente construída, mas também transformar as práticas que reverberam a hierarquização entre homens e mulheres (HARAWAY, 2004, p. 211). Haraway ressalta que, na nova dicotomia sexo/gênero, “o conceito de gênero tendeu a ser posto de quarentena contra as infecções do sexo biológico” (HARAWAY, 2004, p. 218). A biologia se tornou um campo que gerava conflito para as políticas feministas, e os determinismos biológicos foram deixados de lado em favor do construtivismo social (HARAWAY, 2004, p. 218).

Judith Butler colocou em cheque o construtivismo social ao reformular a categoria gênero sob a perspectiva da heteronormatividade. Para ela, tanto o sexo quanto o gênero são produtos da *heterossexualidade compulsória*, um sistema de

significação que define a sexualidade a partir da repetição das práticas heteronormativas de sexo e de gênero. Desse modo, pode-se dizer que Butler não considera o gênero como construto da cultura, mas como norma que rege todos os corpos. Ao problematizar o conceito de gênero, Butler, além de escapar dos antagonismos das políticas identitárias, desloca o problema central para o próprio ideal normativo que funciona não só para governar as mulheres, mas também os homens.

O segundo capítulo deste trabalho se propôs a abordar o viés da humanidade dividida. Ou seja, a perspectiva segundo a qual as mulheres integram o conceito de humanidade e são consideradas da espécie humana, como os homens. Só desse ponto de vista é possível considerar a perspectiva da humanidade dividida, pois antes a humanidade era composta somente pelo humano homem. Agora, é necessária uma divisão, não só para diferenciar homens e mulheres, como também para manter as singularidades dos homens e das mulheres. Assim, a humanidade se divide, e ainda, começa a ser compulsoriamente dividida: entre machos e fêmeas, entre homens e mulheres, entre heterossexuais e homossexuais, entre sexo e gênero, e assim por diante.

Nesse segundo momento da pesquisa, a perspectiva da humanidade dividida foi relacionada ao conceito de *heterossexualidade compulsória* de Butler, ou seja, relacionaram-se as tendências de dividir o sexo em dois – macho e fêmea –, dividir o gênero em dois – feminino e masculino –, dividir as práticas sexuais em duas – heterossexuais e homossexuais.

Acontece que a perspectiva da humanidade dividida não rompe com o sistema hierárquico que antes subjugava e inferiorizava as mulheres. Por mais que haja uma inclusão das mulheres ao conceito de humano, ainda há uma ordem hierárquica nessa divisão. Homens se mantêm acima das mulheres, o masculino acima do feminino e os heterossexuais acima dos homossexuais. Além de não romper com as hierarquias, a perspectiva da humanidade dividida é insuficiente para representar todos os sujeitos que existem. Ou seja, é possível verificar a existência de indivíduos que não se encaixam em nenhum polo das dicotomias de significação e representação propostas pela perspectiva da humanidade dividida.

As complexidades que envolveram a vida de Maria Patiño e Herculine Barbin são exemplos de como as normas binárias de sexo e gênero são insuficientes para dar conta de todos os corpos que existem. A obrigatoriedade de elas serem

definidas como mulheres ou não, independentemente das variáveis de seus corpos genético-biológico-psicológico, demonstra a insistência de se recorrer à regra dualista do sexo que pretende definir todos como homens ou como mulheres. As determinações médicas e biológicas acerca do sexo são utilizadas com o intuito de fornecer e garantir coerência aos corpos e ao que é feito deles. A questão é que o dualismo homem/mulher é o padrão de observação dos corpos, e essas determinações se limitam a esse dualismo. Assim, tudo que não se enquadra perfeitamente nesse padrão se torna problemático. Patiño, por exemplo, passou quatro anos tentando provar sua feminilidade para ser readmitida nos jogos olímpicos femininos, teve sua participação na categoria das mulheres restringida devido suas contingências cromossômicas. Herculine não conseguiu ser o homem que a obrigaram ser, e chegou a cometer suicídio. Casos como esses questionam a perspectiva da humanidade dividida. Demonstram como os corpos são múltiplos e possuem uma diversidade de expressões que não podem ser reduzidos unicamente ao masculino e ao feminino.

Frente a isso, indagou-se se a intersexualidade pode compor um exemplo empírico de resistência à norma que divide os seres humanos em duas categorias de sexos diferentes. Segundo Butler, as possibilidades de deslocamento da norma, ou exemplos empíricos de resistência à norma, são bastante escassas. Tendo em vista a insistência médico-legal-cultural da determinação de um único sexo aos intersexuais, e ainda, a impossibilidade de alguém se materializar fora da heteronormatividade, Butler compreende a intersexualidade mais como outro problema do que como uma solução.

Se existem corpos que não se enquadram em nenhuma das duas categorias propostas pelos adeptos da humanidade dividida, e mesmo assim são obrigados a se conformar com uma determinação que aferem seus corpos, existem também corpos que encontram seu caminho de enquadramento na categoria que desejam, independentemente das condições de seu nascimento. Agnes, por exemplo, se enquadrou, estrategicamente, onde desejava.

A história de Agnes, narrada por Preciado, demonstra como podemos pensar a sexualidade além da norma imposta exteriormente que rege todos e da qual nenhum indivíduo escapa. Ou seja, Agnes não pode ser considerada um corpo dócil meramente submetido aos dispositivos biopolíticos da sexualidade, e nem pode ser vista como um cenário ou narração performativa das normas de gênero. “Agnes não

foi vítima do sistema médico-legal, mas sim, um preciso cartógrafo que conseguiu mapear as novas relações do poder farmacopornográfico” (PRECIADO, 2018, p. 402). Para Preciado, não basta demonstrar o caráter construído do gênero e do sexo, também é preciso “reclamar a possibilidade de intervir nesta construção até o ponto de criar formas de representação somática que estão vivas” (PRECIADO, 2018, p. 404). Exemplos de intervenção seriam as autoexperimentações que Agnes e Preciado realizaram, as quais não só desafiam as técnicas contemporâneas que determinam e policiam a sexualidade, mas também expressam uma flexibilidade maior das normas e regras que determinam o sexo.

Desse modo, a questão para Preciado parece ir além da simples crítica aos moldes que definem a sexualidade de forma dualista para buscar possibilidades que superem as que já estão dadas pela verdade do sexo. Ele propõe a contrassexualidade como “uma teoria do corpo que se situa fora das oposições homem/mulher, masculino/feminino” (PRECIADO, 2017, p. 22 – 23), dando um passo que Butler não se permitiu dar - ou seja, a contrassexualidade se torna uma alternativa que concebe possibilidades maiores que aquelas propostas por Butler.

Assim, as ideias de Preciado acerca da contrassexualidade fortalecem uma nova concepção a respeito da sexualidade. Percebe-se que já não se trata mais de pensar a sexualidade de forma dualista e normativa, mas sim, de admitir “o caráter radicalmente tecnoconstruído, inegavelmente múltiplo, maleável e mutável dos corpos e prazeres” (PRECIADO, 2018, p. 245), ou seja, o caráter tecnoconstruído da sexualidade em geral. Desse modo, a filosofia de Preciado compõe um novo limiar de investigação do sexo e das relações sexuais, e a possibilidade também de um horizonte além da sexualidade.

Haraway também assume o caráter tecnoconstruído dos corpos e amplia essa concepção no *Manifesto para os Cyborgs*. Ela desmantela não só a ideia de natureza do sexo, como também a ideia de natureza humana. Além do *cyborg* definir “possibilidades e limites políticos bastante diferentes daqueles propostos pela ficção mundana de Homem e Mulher” (HARAWAY, 1994, p. 281), ele “transcende a condição do humano e desestabiliza as determinações que produzem o ser humano ocidental” (HARAWAY, 1994, p. 245). Assim, considera-se o *cyborg* como uma forma de superação do ideal de *Humano* proposto pela racionalidade moderna.

Ao problematizar a natureza humana, Haraway abala as determinações identitárias e substancialistas que produzem o ser humano em sua compreensão

tradicional, além de incrementar a crítica aos sistemas dualistas de significação. Contudo, Haraway não se limita à crítica aos dualismos homem/mulher, masculino/feminino, macho/fêmea, heterossexualidade/homossexualidade, vai além, também colocando em questão dualismos como humano/animal, máquina/orgânico, biologia/tecnologia. Assim, percebe-se que Haraway complementa a crítica à ideia de humanidade dividida e acrescenta aspectos não tratados por Butler.

Haraway condena a face genérica do humano homem dominante, superior a todos os outros seres que vivem no mundo. Ela se propõe a pensar a humanidade por outras lentes. Utilizando Jesus e Sojourner Truth como exemplos, Haraway desloca e desmembra o ideal de humano do homem Senhor dominante, e outros ideais carregados dos atributos determinados pela cultura moderna ao conceito de humano. Colocando em questão também o princípio de identidade, Haraway provoca a dissolução da perspectiva do humano e de humanidade nos termos modernos ocidentais e oferece elementos para pensarmos além da humanidade.

Desse modo, chega-se ao ponto de indagar a possibilidade de que as diferenças que dividem os humanos em homens e mulheres serem convenções desenvolvidas e postas como forma de natureza do sexo, ou verdade do sexo. Essa convenção que divide a humanidade firmou-se com base em vários fatores, como os conjuntos de saberes-poderes acerca da sexualidade, tendências compulsórias heteronormativas, discursos médicos-científicos e práticas legais de legitimação. Contudo, o que é convenção aparece sob a forma de “verdade do sexo”, e suas determinações acabam por seres vistas como vindas da natureza para serem mais eficientemente reproduzidas.

Ao salientar as complexidades existentes no dualismo homem/mulher, pretendeu-se demonstrar a impossibilidade de fixarmos conceitos naturalistas dualistas no que diz respeito à sexualidade. Assim, pretendeu-se evidenciar que o dualismo sexual não é um dado da natureza, pois, quanto mais se observa a mecânica desse dualismo, mais se enxergam indivíduos que não se integram a ele, ou se integram como querem, independentemente das condições de sua *natureza* no nascimento. Assim, como concordaria Haraway, o termo *natureza* parece ser a “unidade errada” para compreender as complexidades que envolvem o sexo e a sexualidade.

De todo modo, os problemas que envolvem o dualismo homem/mulher mostram indícios de que esse sistema seja apenas um artifício que sustenta a

manutenção de uma técnica de determinação que beneficia somente uma parcela da humanidade, aquela que permanece disposta a dividir para conquistar.

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, S de. **O segundo sexo**. Tradução: Sérgio Millet. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BUTLER, J. **Corpos que pesam:** sobre as limites discursivos do sexo. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2 ed, 2000.

_____. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo. Tradução: Pedro Maia Soares. **Cadernos Pagú**, v.11, pp. 11 – 42, 1998.

_____. **Problemas de Gênero:** feminismo e subversão da identidade. Tradução: Renato Aguiar. 13 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2018. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Declara%C3%A7%C3%A3o_dos_Direitos_do_Homem_e_do_Cidad%C3%A3o>. Acesso em: 13 mai, 2018.

FAUSTO-STERLING, A. Dualismos em duelo. Tradução: Plínio Dentzien. **Cadernos Pagú**, v. 17/18, pp. 9 – 79, 2001/02.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I:** a vontade de saber.

_____. **Microfísica do poder**. Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000.

GOUGES, O de. Declaração dos direitos da mulher e da cidadã. Tradução: Selvino José Assmann. Florianópolis: **Revista Interthesis**, v. 4, n.1, 2007.

HARAWAY, D. A Partilha do Sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. Tradução: José Fonseca. Porto Alegre: **Horizontes Antropológicos**, n. 35, ano 17, pp. 27 – 64, 2011.

_____. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cadernos Pagú**, n. 22, pp. 201 – 246, 2004.

_____. O humano numa paisagem pós-humanista. Tradução: Marcos Santarrita. Santa Catarina: **Estudos Feministas**, n. 2, pp. 277 – 292, 1993.

_____. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagú**, n. 5, pp. 7 – 41, 1995.

_____. Um Manifesto para os Cyborgs: ciência, tecnologia e feminismo socialista na década de 80. **Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1994.

HERCULINE, B.; FOUCAULT, M. **O Diário de um Hermafrodita**. Tradução: Irley Franco. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1982.

HESÍODO. **Teogonia**. Tradução do original grego e comentado por Ana Lúcia Silveira Cerqueira e Maria Therezinha Arêas Lyra. Niterói, UFF, 1979.

KANT, I. Resposta à questão: o que é esclarecimento. Tradução: Márcio Pugliesi. São Paulo: **Revista Cognitio**, v. 13, n. 1, pp. 145 – 154, 2012.

MEIJER, I. C.; PRINS, B. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. Tradução Susana Bornéo Funck. **Revista Estudos Feministas**, pp. 155 – 167, 1º semestre/2002.

MORAES, M. L. Q de. Prefácio. In: WOLLSTONECRAFT, M. **Reivindicação dos direitos da mulher**. Tradução: Ivania Pocinho Motta. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

PLUMWOOD, V. The Politics of Reason: towards a feminist logic. *Australasian Journal of Philosophy*, 71:4, 436 – 462, DOI: 10.1080/00048409312345432, 1993.

PRECIADO, P. B. **Manifesto Contrassexual**: práticas subversivas de identidade sexual. Tradução: Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2017.

_____. Multidões *Queer*: notas para uma política dos “anormais”. Tradução: Cleiton Zóia Münchow e Viviane Teixeira Silveira. Florianópolis: **Revista Estudos Feministas**, n. 19 (1), pp. 11 – 20, 2011.

_____. **Testo Junkie**: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Tradução: Maria Paula Gurgel Ribeiro e Verônica Daminelli Fernandes. São Paulo: n-1 edições, 2018.

RICH, A. Heterossexualidade Compulsória e Existência Lésbica. Tradução: Carlos Guilherme do Valle. **Revista Bagoas**, n. 5, pp. 17 – 44, 2010.

RUBIN, G. **O Tráfico de Mulheres**: notas sobre a “Economia Política” do sexo. Tradução: Christine Rufino Dabat, Edileusa Oliveira da Rocha e Sonia Corrêa. Recife: Edição S.O.S Corpo, 1993.

_____. Pensando o Sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade. Tradução: Felipe Bruno Martins Fernandes. **Repertório Institucional da UFSC**, 2012.

SAFFIOTI, H. I. B. Primórdios do conceito de gênero. Campinas: **Cadernos Pagú**, v. 12, pp. 157 – 163, 1999.

SCOTT, J. W. O enigma da igualdade. Tradução: Jó Klanovicz e Susana Bornéo Funck. Florianópolis: **Revista Estudos Feministas**, v. 13, pp. 11 – 30, 2005.

SILVA, J. **O pensamento de/por mulheres negras**. Belo Horizonte: Nandyala, 2018.

WOLLSTONECRAFT, M. **Reivindicação dos direitos da mulher**. Tradução: Ivania Pocinho Motta. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2016.